

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9409-9029
DOI: <https://doi.org/10.14746/h.2022.4.1>

Eliadowskie zegary czasu mitologicznych i religijnych wierzeń oraz praktyk

Abstract. *In practice, every researcher of religion faces the issue of such description and explanation of various beliefs and the related practices which have to be localized in a specific place and time. On the otherhand, those of them who make the attempt to present them in a holistic manner must construct such a time clock which might be applied towards those who which they see as historically most significant. Such a scholar was Mircea Eliade. Similar to many other researchers of these beliefs and practices he had faced the problem of finding such a common “denominator” which enables us to present not only what is dividing them but also what joins them. In the latter case it had been personified by the religious persona (homo religiosus), who independently from place and time could achieve a state of such perfection which would allow eternal existence. Its main issue is based on the fact that he can only realize this desire in a specific place and time, and the latter foten becomes a serious threat to him. In Eliade’s view it is the clash between the sacred and the profane. The problem he tried to solve during his many years of research work was based not just on how to show the historical functioning of these two worlds but also how to explain the fact that in Western culture the first one is more and more giving up the field to the latter one. He had used not one but two time clocks – the first one is measuring the sacred time and the other the secular one. It is however discussable in what extent these measurements are accurate or (what is basically the same issue) if those clocks are well constructed.*

Keywords: *homo religiosus, sacred and profane, holy time, secular time*

W bogatym i zróżnicowanym problemowo dorobku pisarskim Mircea Eliadego problem czasu podejmowany i przedstawiany jest w różnych perspektywach. Wspólnym mianownikiem są dla nich kategorie *sacrum* i *profanum*. Łączą one wprawdzie te perspektywy, ale jednocześnie aspirują do ustanowienia takich zegarów czasu, które wskazują zarówno na cykliczność zmian wierzeń i praktyk mitologicznych oraz religijnych, jak i powroty do tych archetypów, które pojawiły się na początku. W ten sposób ujawniać mają one istnienie i funkcjonowanie takiego „człowieka religijnego” (*homo religiosus*), który niezależnie od miejsca i czasu chciałby osiągnąć stan takiej doskonałości, która pozwalałaby mu na wieczne trwanie. Problem w tym, że do osiągnięcia tych doskonałości potrzebuje on w każdym przypadku takich miejsca i czasu, które oznaczają wkraczanie w sferę *profanum*. Generuje to zarówno historie jego doraźnych sukcesów, jak i porażek, przy czym Eliade stara się wykazać, że ten człowiek coraz bardziej oddala się od generalnego celu swoich zmagani. Wprawdzie przeprowadzone przez Eliadego analizy zmian kulturowych występujących w różnych miejscach na ziemi i w różnych czasach mają na celu między innymi wykazanie, że te zegary funkcjonują, to jednak ich funkcjonowanie pozostawia szereg znaków zapytania nie tylko w różnych kulturach, ale nawet w samej kulturze zachodniej. Nie ulega jednak wątpliwości, że Eliade przywiązywał większą wagę do rekonstrukcji zegara czasu człowieka religijnego niż świeckiego. Podaje on zresztą uzasadnienie dla tej preferencji. Jest jednak kwestią dyskusyjną to, na ile można je uznać za przekonujące. Skłania ono bowiem do wniosku, że funkcjonowanie człowieka świeckiego stanowi coś w rodzaju „wyrzutu sumienia” dla człowieka religijnego. Pod takim jego postrzeganiem mógłby się zapewne podpisać niejedyn człowiek religijny, ale zapewne zakwestionowałby go niejedyn z tych znawców kultury zachodniej, którzy nie utożsamiają się z żadną z występujących w niej religii. Było ono zresztą niejednokrotnie krytykowane przez takich znawców¹.

1. Rekonstrukcja zegara człowieka religijnego

Dla potrzeb tej rekonstrukcji Eliade przyjął założenie, że człowiek religijny posiada takie centrum, w którym skupione są moce ożywiające i napędzające jego różnego rodzaju wierzenia i praktyki religijne, przy czym tylko niektóre z nich są przez człowieka uświadamiane. Określa je mianem świętości. „Nie chodzi przy tym o czysto teoretyczną spekulację, lecz o pierwszorzędną przeżycie, poprzedzające wszelką refleksję o świecie”². Swoją obecność ujawnia ono poprzez hierofanie (objawienia) – „zarazem twórcze, jak i wzorcowe”, jednak „zawsze opowiadające,

¹ G. Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia 1977.

² M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, KR, Warszawa 1999, s. 15 i nn.

że coś się rzeczywiście zdarzyło i że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu”. „Dzięki objawieniu się świętości świat zostaje ustanowiony ontologicznie” i „dochodzi do odkrycia absolutnie »stałego punktu«, »centrum«. [...] Odkrycie lub wyprojektowanie punktu stałego, »centrum«, jest podobne do stworzenia świata [...]”. Oznacza to „zerwanie z homogenicznością przestrzeni”, która „już od Starożytności stanowiła część składową myślenia filozoficznego i naukowego” i która w każdym przypadku pozbawiona jest „punktu stałego”; „tak naprawdę nie ma już żadnego »świata«, lecz są tylko fragmenty rozbitego uniwersum, amorficzna masa złożona z nieskończenie wielu mniej lub bardziej neutralnych »miejszc«, do których człowiek, gnany obowiązkami życia w społeczeństwie przemysłowym, to zbliża się, to się od nich oddala”. To „przerzucenie pomostu” między starożytnością i współczesnością pokazuje i przekonuje, że zadaniem tego centralnego zegara jest wskazanie zmian występujących w różnych kulturach, w tym odchodzenia od świętości i przechodzenia do świeckości. Eliade zaznacza przy tym, że „doskonale świecka egzystencja nie istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdecydował się zdesakralizować świat, niezależnie od tego, jak stanowcza była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego”.

Dla wykazania tego posługuje się on kategoriami teofanii i znaków. Za ich sprawą „hierofania, inwazja świętości [...] zostaje wyrwana ze swego kosmicznego otoczenia i poddana przemianie jakościowej”. Przykładem tego jest w judaizmie Jakub, który „ujrzał we śnie drabinę prowadzącą do nieba, po której zstępowali i wstępowali aniołowie, kiedy usłyszał głos Pana mówiący »Ja jestem Jahwe, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka. [...] Symbolizm zawarty w wyrażeniu »brama do nieba« jest bogaty i bardzo złożony; teofania uświęca dane miejsce właśnie dlatego, że sprawia, iż otwiera się ono »ku górze«, że nawiązuje ono łączność z niebem jako paradoksalnym punktem przejścia z jednej formy bycia do drugiej. [...] W wielu wypadkach nawet nie trzeba teofanii, czy hierofanii we właściwym tego słowa znaczeniu: wystarczy znak, by objawić świętość miejsca. [...] Jeśli znak się nie objawia, człowiek sam go sprowadza, a więc na przykład wykonuje coś w rodzaju zaklęcia, przy czym korzysta z pomocy zwierząt; wskazują one miejsce nadające się do ustanowienia przybytku świętości lub odpowiednie do założenia wioski. [...] Człowiek pożąda znaku, który położyłby kres napięciu i lękowi zrodzonemu z bezradności, zatem takiego znaku, który ustanowiłby punkt stały”. Owe teofanie i znaki można zatem uznać za „wskazówki” tego centralnego zegara, którego potrzebuje i którym posługuje się człowiek religijny.

Co innego jednak pokazują one człowiekowi społeczności tradycyjnych (archaicznych), a co innego człowiekowi społeczności nowoczesnych. Temu pierwszemu bowiem świat jawi się jako podzielony na obszar zamieszkały przez niego („mówiąc dokładniej: jego świat”) i obszar, który jest „innym światem”. Ten pierwszy jest dla niego takim kosmosem, który został wcześniej poświęcony, ponieważ jest

dziełem Boga lub też pozostaje w łączności ze światem bogów. [...] to uniwersum, w którym świętość już się objawiła, przeto możliwe jest w nim zerwanie płaszczyzny i powtórzenie tego aktu zerwania”. Natomiast ten drugi jest „przestrzenią obcą, chaotyczną, opanowaną przez upiory, demony i »obcych« (zestawianych na równi z demonami i duszami zmarłych)”. Granice i różnice wyznacza w nim ta „świętość, która objawia się jako rzeczywistość absolutna”.

Dla skonkretyzowania tego Eliade odwołuje się między innymi do „wedyjskich rytuałów objęcia w posiadania ziemi” oraz tych zwyczajów skandynawskich osadników, którzy „za sprawą rytualnego powtórzenia kosmogonii” brali w posiadanie ziemię Islandii. Do tych przykładów dołączone jest generalizujące stwierdzenie, że „dla społeczności archaicznej wszystko to, co nie jest »naszym światem«, w ogóle nie jest »światem«. Jakiś obszar staje się »nasz« tylko wtedy, gdy się go »stworzy« na nowo, a więc gdy się go poświęci. To zachowanie religijne wobec obcej ziemi zachowało się nawet w świecie Zachodu aż do początków nowożytności”. Nieco dalej dodaje, że „z wszystkiego, co powiedziano wyżej, wynika, że »prawdziwy świat« zawsze leży w »środku«, w »centrum«, albowiem tylko tam dochodzi do zerwania płaszczyzn, tylko tam dochodzi do ustanowienia więzi pomiędzy trzema strefami kosmicznymi”, tj. nieba, ziemi i tych religijnych ludzi, którzy „chcieli żyć tak blisko centrum świata, jak to tylko możliwe”. W miarę wpływu czasu jednak stopniowo dokonywała się desakralizacja pojmowania i przedstawiania zarówno tego centrum świata, jak i form zbliżania się do niego, aż do osiągnięcia takiego momentu, w którym „człowiek przyjmuje odpowiedzialność za »stwarzanie« świata, w którym chce mieszkać i dokonuje on nie tylko dzieła »kosmiczacji« chaosu, lecz także uświęca swój mały kosmos – czyni to w ten sposób, że upodabnia go do świata bogów. Człowiek religijny zdjęty jest jednak głęboką tęsknotą za »boskim światem«, za domem podobnym do »domu bogów« [...]”.

Te uogólnienia i uszczegółowienia odnoszą się w pierwszej kolejności do uświęcania przez człowieka religijnego różnego rodzaju miejsc. Mniej lub bardziej bezpośrednio związane jest z tym uświęcanie czasu lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – kreowanie przez człowieka religijnego świętego czasu. Czas ten – podobnie jak święta przestrzeń – „nie jest dla człowieka religijnego homogeniczny i stały. Z jednej strony pojawiają się interwały czasu świętego (w znacznej mierze polegające na obchodzeniu świąt okresowych), z drugiej zaś pojawia się czas świecki, zwyczajne trwanie w czasie, w którym rozgrywają się wydarzenia nie mające znaczenia religijnego. Pomędzy tymi dwoma rodzajami czasu istnieje rzecz jasna zerwanie ciągłości, człowiek religijny potrafi jednak za pomocą rytuałów »przechodzić« ze zwykłego trwania w czasie do czasu świętego. Natomiast rzuca się w oczy istotna różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami czasu: czas święty jest podług swej natury odwracalny; tak naprawdę jest to praczas mityczny, który zostaje ponownie uobecniony. Każde święto religijne, wszelki czas liturgiczny oznacza ponowne uobecnienie wydarzenia sakralnego pochodzącego

z przeszłości mitycznej, z czasu »u początku« [...] Czas święty jest tym samym powtarzalny bez końca. Można by powiedzieć, że czas ów nie »przebiega«, nie stanowi nieodwracalnego »trwania«. Jest to czas ontologiczny, »parmenidejski«, który zawsze jest taki sam, który nie podlega zmianie, ani nie daje się wyczerpać». Człowiek religijny wierzy w to, że czas religijny jest „czasem stworzonym i uświęconym przez bogów; powstał on wtedy, gdy bogowie spełnili właśnie owe *gesta*, które święto ponownie uobecnia”. Nieco dalej Eliade dodaje, że „święty czas oferuje paradoksalny aspekt czasu okrężnego, odwracalnego, odzyskiwalnego i stanowi jakąś formę mitycznej wieczności terażniejszości, do której człowiek okresowo powraca za pomocą rytuałów”. W każdym przypadku jest to czas różny od tego czasu świeckiego, którym żyje człowiek niereligijny i „niedostępny człowiekowi niereligijnemu”, który „żyje w różnych rytmach czasu” i w różnych jego „intensywnościach”, ale nie w takim rytmie czasu, który ma swój określony początek i swój rytm powrotu do tego początku.

Odpowiadając na pytanie, w jaki sposób człowiek religijny wyraża swoją wiarę w ten święty czas, Eliade wskazuje między innymi na występujące w różnych świątyniach obrazy przedstawiające „boskie Stworzenie”. Natomiast odpowiadając na pytanie, w jaki sposób ten człowiek kultywuje i umacnia tę wiarę, wskazuje na występujące w różnych religiach rytuały – takie jak występująca u starożytnych Hetytów, Egipcjan i Persów „ceremonia stwarzania Nowego Roku”. Te dawne formy świętowania Nowego Roku ze współczesnymi jego formami, zdaniem Eliadego oznaczają nie tylko „powtórzenie czasu samego początku, ponowne ustanowienie pryncypium czasu »czystego«, ale także „regenerację” człowieka religijnego; „kiedy tylko nadchodził Nowy Rok, człowiek ten czuł się bardziej swobodny i czysty, ponieważ uwalniał się z brzemienia błędów. Znowu przeżywał bajeczny czas Stworzenia, zanurzał się w świętym i »mocnym« czasie [...], ponieważ przemieniony obecnością bogów” [...] był to czas najpotężniejszego spośród wszystkich stworzeń – Uniwersum. [...] Rytualne ponowne uobecnienie onego czasu, w którym rzeczywistość objawiała się po raz pierwszy, legło u podstaw wszelkiej rachuby czasu”.

Bardziej złożona jest kwestia mierzenia świętego czasu. Nie tylko dlatego, że w różnych religiach stosowane były i są różne jego miary, ale także dlatego, iż te same lub podobne miary stosowane są niejednokrotnie do mierzenia istotnie różniących się świętości. Najistotniejsze utrudnienia sprawia jednak to, że różnego rodzaju świętości uwikłane są niejednokrotnie w takie *profanum*, które zdaje się pozostawiać świętości już niewiele miejsca do uobecniania się lub też nadaje jej tak prozaiczny charakter, że zacierają się różnice i granica między tym, co święte i tym, co świeckie. „Na przykład asyryjskie odczynianie bólu zęba zawiera wspomnienie o tym, jak to »bóg Anu uczynił niebo, niebiosy zaś uczyniły ziemię, ziemia rzeki, rzeki kanały, kanały stawy, a stawy robaka«. Robak zaś we łzach zwraca się do bogów Szamasza i Ea, prosząc ich, by dali mu coś do jedzenia, do »zniszczenia«.

Bogowie proponują mu owoce, robak domaga się jednak ludzkich zębów. [...] A więc mamy tu do czynienia, po pierwsze, ze stworzeniem świata, po drugie, z narodzinami robaka i choroby, po trzecie zaś z przykładowym pierwszym aktem uleczenia (polegającym na zniszczeniu robaka przez boga Ea). Uzdrawiające działanie odczynienia polega na tym, że – odprawiane rytualnie – uobecnia mityczny czas »Prapoczątku«: świata, a także bólu zęba i jego uleczenia”. Ostatnie z tych generalizujących stwierdzeń można sformułować jedynie wówczas, gdy będziemy posługiwali się zegarem czasu zrekonstruowanym przez Eliadego. Podobnie jest z przedstawianiem „rytualnego rozcięcia kawałka drewna na dwie części jako przejścia od czasu świeckiego do świętego” oraz „sadzenia roślin jadalnych (*yam*, *taro* itd.) jako odnawiania miejsc świętych”. Takich przykładów Eliade podaje znacznie więcej.

Dołączone są do nich takie uogólnienia, których trafność może budzić poważne wątpliwości. Jednym z nich jest stwierdzenie, że „na poziomie kultur pierwotnych wszystko, co człowiek czyni, ma model ponadludzki; zatem także poza czasem świątecznym w swych czynach naśladuje on przykładowe dzieła bogów i przodków mitycznych”. Nieco dalej dodaje, że „człowiek religijny żywi potrzebę okresowego zanurzenia się w czasie świętym i niezniszczalnym”; już to stwierdzenie stawia pod znakiem zapytania owe „wszystko” człowieka pierwotnego. Zasadnicze wątpliwości budzić może również trafność stwierdzenia, że „dopiero boska hierogamia, która odbyła się *in illo tempore*, sprawiła, że możliwe stało się zespolenie płciowe człowieka z człowiekiem”. Niejeden kulturoznawca jest w stanie wykazać, że takie zespolenie u człowieka pierwotnego niejednokrotnie miało niewiele wspólnego nawet z bardzo szeroko rozumianą świętością, a jeszcze mniej u tego, który współtworzył późniejsze cywilizacje i uznawał się za cywilizowanego³. Eliade dodaje wprawdzie przy tym, że jego generalizujące stwierdzenia stanowią „spojrzenie z pewnego punktu widzenia” na religijne wierzenia i praktyki oraz „trwanie w czasie wydarzeń historycznych”, jednak od punktu widzenia każdego uczonego, w tym kulturoznawcy i religioznawcy, można i należy oczekiwać, że będzie miał on głębokie i przekonujące dla innych uczonych uzasadnienie. Eliade podjął próbę podania takiego uzasadnienia.

2. Czas w mitach i czas mitów

Pojawiające się w *Sacrum i profanum* uwagi na temat czasu w mitach i czasu mitów niejednokrotnie mają na tyle ogólnikowy charakter, że trudno jest się zorientować, kiedy mowa jest o pierwszym, a kiedy o drugim z nich, a są między nimi istotne różnice. Warto jednak zwrócić uwagę na znajdujące się w rozdziale II tej rozprawy

³ *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, red. T.A. Idinopulos, E.A. Yonan, Brill Publishers, Leiden 1994.

wskazania dotyczące struktury mitu – w pierwszej kolejności te, w których jest mowa o wzorcowym (modelowym) micie. Zdaniem Eliadego stanowi go „opowiadanie” o wydarzeniu, jakie miało miejsce w czasach Prapoczątku, u samego początku, *ab inito*. Dodaje on przy tym, że w społecznościach pierwotnych człowiek „zostaje sparaliżowany mitem Wiecznego Powrotu”. Do jego struktury należy zarówno „odrzućenie prawdziwego świata”, jak i „ucieczka w sen i fantazję”, oraz „tęsknota za mocnym, świeżym i czystym światem, jakim był on *in illo tempore*. Jest to zarazem wyraz łaknienia świętości, wyraz tęsknoty za bytem. [...] Całym swym zachowaniem człowiek religijny głosi, że nie wierzy w nic innego, jak tylko w to, że udział w tym bycie zapewnia mu objawienie pierwotne, którego jest strażnikiem. Suma tych objawień pierwotnych spoczywa jednak w jego mitach”.

W dalszej części tego rozdziału Eliade podaje przykłady takich mitów z Nowej Gwinei, w których „mowa jest o dalekich rejsach morskich”, „zawierających również modele innego rodzaju aktywności, »miłości, wojaczki, rybołówstwa, sprowadzania deszczu lub czegośkolwiek innego”, jak i o takich, w których „symbolizm wydarzeń mitycznych” wierzyli „ludzie zamieszkujący Amerykę przed przybyciem Indian”, a dzisiejsi Karukowie już nawet nie wiedzą, jak wymawiać ich magiczne słowa. Formułuje on przy tym generalizujące twierdzenie, że „człowiek tak naprawdę staje się człowiekiem tylko wtedy, gdy upodobnia się do nauki wyłożonej w mitach, a więc wtedy, gdy upodobnia się do bogów”. Można je uznać za motyw przewodni tych jego rozpraw, w których bardziej szczegółowo analizuje on i prezentuje naturę i strukturę mitu, w tym różnice i granice między czasem mitów i czasem w mitach.

Jedną z nich jest rozprawa zatytułowana *Aspekty mitu*. Jej rozdział I zawiera bardziej szczegółową analizę i prezentację struktury mitów. Na jego wstępie pojawiają się krótkie wzmianki na temat czasu mitów, a także tych, którzy – tak jak Ksenofanes (ok. 565–470 przed Chr.) – „krytykowali i odrzucali mityczne wyobrażenia boskości proponowane przez Homera i Hezjoda”⁴. Nieco dalej podaje on przykłady takich mitów, które pokazują ich żywotność i obecność w różnych współczesnych kultach i wierzeniach. Wprawdzie „można przypuszczać, że »zachowania mityczne« będą stopniowo zanikać” i przyjdzie taki czas, że będziemy je traktowali jako „patologiczny przejaw instynktów, zezwierzęcenie czy dziecinadę”, to jednak dopóki co, fascynują one nie tylko badaczy dawnych kultur, ale także zwyczajnych ludzi, bowiem „ujawniają one ich twórczą działalność i pouczają o świętości (lub po prostu o »nadnaturalności«) tego, co jest jej rezultatem. [...] Dodajmy, że w społecznościach, w których mit jest jeszcze żywy, tubylcy precyzyjnie rozróżniają mity – »historie prawdziwe« od baśni czy legend, które nazywają »historiami fałszywymi«. [...] O ile bowiem »historie fałszywe« mogą być opowiadane nieważne gdzie i kiedy, o tyle mity deklamowane są już jedynie podczas czasu świętego (przeważnie jesienią i zimą oraz tylko w nocy”.

⁴ M. Eliade, *Aspekty mitu*, KR, Warszawa 1998, s. 7 i nn.

To rozróżnienie widoczne jest również w tym, co „ujawniają mity”. „Oba rodzaje opowieści przedstawiają »historie«, to znaczy relacjonują serię wydarzeń, które miały miejsce w odległej przeszłości i legendarnej przyszłości. Chociaż bohaterami mitów są przeważnie Bogowie i Istoty Nadnaturalne, zaś baśni herosi i niezwykle zwierzęta” i obie te kategorie „nie odnoszą się do świata codziennego”, to „tubylcy mieli świadomość tego, że chodzi tu o dwa diametralnie różne rodzaje opowieści. Wszystko bowiem, co opisane jest w mitach, dotyczy ludzi bezpośrednio, podczas gdy legendy i baśnie odnoszą się do wydarzeń, które, jeśli nawet przekształciły Świat [...] nie zmieniły kondycji ludzkiej jako takiej”. Różnice między opowiadanymi przez mity „historiami prawdziwymi” oraz opowiadanymi przez baśnie i legendy „historiami fałszywymi” wyrażają się również w ich funkcjach. Te pierwsze „są paradygmatami wszelkiej znaczącej działalności człowieka” i wskazując „początek” rzeczy, pozwalają mu wierzyć w to, że „jest w stanie panować nad rzeczami, kierować nimi według jego uznania; przy czym nie chodzi tu o wiedzę »powierzchnową«, »abstrakcyjną«, lecz o wiedzę, którą »żyjemy« [...]». »Życie« mitami stanowi zatem doświadczenie naprawdę »religijne«, odróżniające się od doświadczenia pospolitego, od życia codziennego. [...] Oznacza to również, że nie żyjemy już w czasie, w którym zdarzenia ułożone są chronologicznie, ale w czasie zaczątkowym, w którym zdarzenia miały miejsce po raz pierwszy. Właśnie dlatego można mówić o »wielkim czasie« mitu: jest to bowiem czas niezwykle i święty czas, w którym coś nowego, wielkiego i znaczącego objawiło się w pełni. Przeżyć ten czas raz jeszcze, przywracając go tak często, jak to tylko możliwe, ponownie współuczestniczyć w spektaklu boskiej kreacji, spotkać znowu Istoty Nadnaturalne i przyjrzeć się ich stwórczej lekcji – oto pragnienie, które można wyczytać między wierszami we wszystkich rytualnych iteracjach mitów”. Można dodać, że baśnie i legendy wprawdzie również przedstawiają niezwykle czas, jednak nie pozwalają człowiekowi w nim współuczestniczyć lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – przeżywać go w taki sposób, jakby to był jego czas.

W rozdziale II tej rozprawy Eliade analizuje i prezentuje rodzaje mitów (wyróżniając „mit pochodzenia” oraz „mity kosmogoniczne”) oraz wskazuje na różne ich role (między innymi w uzdrawianiu i „ponawianiu kosmogonii”). Dwa kolejne rozdziały zawierają istotne dopowiedzenia w obu kwestiach. Warto odnotować pojawiające się w nich wskazania zarówno podobieństw, jak i różnic w eschatologia i w kosmologiach występujących w religiach Wschodu i Zachodu, a także podobieństw i różnic występujących w mitologii greckiej oraz judeochrześcijańskiej. W ich świetle ta ostatnia wprowadza do mitologii greckiej „pewną zasadniczą zmianę”. „Nastąpi tylko jeden Koniec Świata, tak jak tylko jedna była kosmogonia. Kosmos, który pojawi się po katastrofie, choć oczyszczony, odnowiony i odrodzony w swojej pierwotnej chwale, będzie podobny do tego, który został stworzony przez Boga u zarania Czasu Wiecznego Powrotu – jest Czasem linearnym i nieodwracalnym. Co więcej, eschatologia oznacza również tryumf

Historii Świętej. Koniec Świata odsłoni bowiem religijne znaczenie czynów ludzkich, odtąd ludzie sądzeni będą według swoich uczynków”, a „ocaleni” zostaną jedynie ci „wybrani”, którzy „byli wierni Historii Świętej”.

W rozdziale V tej rozprawy jej autor stara się pokazać i wykazać, że „nad czasem można zapanować”, a świadczy o tym kultywowanie mitu Początku i końca Świata: „jest to nie tyle sam Koniec, ile raczej pewność nowego początku. To rozpoczęcie jest, ściśle mówiąc, repliką absolutnego początku, kosmogonii”. Taką postawę napotykaemy zarówno u człowieka pierwotnego, jak i współczesnego. O tym jej ponadhistorycznym charakterze świadczyć mają między innymi ustalenia psychoanalizy Freuda. Wskazują one na to, że „»początki« każdej istoty ludzkiej są szczęśliwe i stanowią coś w rodzaju Raju, podczas, gdy inne nauki wskazują przede wszystkim na niestałość i niepewność początków”. Powrotowi do tak pojmowanego początku służyć mają zarówno tradycyjne rytuały, zwłaszcza występujące w różnych kulturach „techniki inicjacyjne”, jak i „techniki psychoanalityczne”. Szczególnie wymowne pod tym względem są te indyjskie techniki ascetyczne i kontemplacyjne, których celem jest „wyzwolenie człowieka z męczarni związanych z istnieniem w Czasie. [...] Analogiczną technikę wypracował Freud, aby umożliwić współcześnie żyjącej jednostce odzyskanie zawartości niektórych pierwotnych doświadczeń”.

W każdym przypadku „dla *homo religiosus* esencja poprzedza egzystencję”, to znaczy „prawdziwa i autentyczna egzystencja zaczyna się wtedy, gdy może on poznać owe dzieje pierwotne i umie tę wiedzę wykorzystać”. Jednak zarówno ta wiedza, jak i to wykorzystywanie mają istotnie różniące się formy wyrazu w różnych religijnych wierzeniach. Wprawdzie ich „bohaterami są Istoty Nadnaturalne i mityczni Przodkowie”, to inaczej ich „bohaterstwo” wygląda w kulturach archaicznych niż późniejszych, w szczególności współczesnych. „[...] człowiek ze społeczności archaicznych, zazwyczaj bardzo dbały o to, by nie zapomnieć o działalności Istot Nadnaturalnych, o której pouczają go mity, zapomniał Boga stwórcę, który stał się *deus otiosus*”, tj. Istotą Najwyższą, która miała stworzyć Świat i człowieka i dość szybko porzucić swoje dzieło i schronić się w Niebie”. Natomiast człowiek społeczności późniejszych stopniowo miał porzucać Istotę Najwyższą, aż w końcu „przestaje ona być przedmiotem kultu i popada w zapomnienie” (potwierdzeniem tego może być między innymi „frenetycznie głoszona przez Nietzschego śmierć Boga”). „Oprócz Bogów Najwyższych i stwórców, którzy znikają, stają się *dii otiosi*, w historii religii spotkać można również Bogów, którzy giną z powierzchni Ziemi, dlatego że zostali zabici przez ludzi (a dokładniej przez mitycznych Przodków). [...] Niesłuchanie bogata jest morfologia tych bóstw, zaś mity o nich są bardzo liczne. [...] Wszystkie wspomniane mity ze względu na ich strukturę można określić mianem mitów pochodzenia. Odkrywają nam one początki obecnej kondycji człowieka, roślin jadalnych i zwierząt, śmierci, zwyczajów religijnych (inicjacji związanych z osiągnięciem dojrzałości płciowej,

sekretnych stowarzyszeń, krwawych ofiar) oraz współczesnych nam reguł wychowania i postępowania”.

W kolejnych częściach tej rozprawy Eliade analizuje i prezentuje podejmowane na przestrzeni dziejów kultury zachodniej próby „demityzacji” tych mitów. Już we wstępnej części tych rozważań formułuje on generalną tezę, że ta „demityzacja» religii greckiej i triumf, jaki w epoce Sokratesa i Platona odnosiła filozofia systematyczna i ścisła, nie obaliły całkowicie myślenia mitycznego”, bowiem „przekroczenie mitu możliwe było jedynie za sprawą odkrycia Historii, a dokładniej – dzięki rozbudzeniu świadomości historycznej w judeochrześcijaństwie i jej rozkwitowi u Hegla i jego następców, ale także dzięki pogodzeniu się z tym nowym sposobem bycia w Świecie, jakim jest egzystencja ludzka. Nie należy się jednak śpieszyć ze stwierdzeniem, iż myślenie mityczne zostało zniesione. [...] udało mu się przetrwać, choć w radykalnie zmienionej postaci (zresztą doskonale zakamuflowanej). Najzabawniejsze, że przetrwało ono przede wszystkim w historiozofii”.

3. Czas judeochrześcijańskich wierzeń i praktyk

Przywołana wyżej uwaga na temat judeochrześcijańskich wierzeń i praktyk jest tylko jedną z wielu pojawiających się na kartach *Aspektów mitu*. Jednak te wierzenia nie tylko nie są traktowane w tej rozprawie jako coś wartego szczególnego wyróżnienia, ale wręcz są zestawiane z tymi wierzeniami i praktykami, które są warte większego zainteresowania. Dobrym tego przykładem mogą być te fragmenty rozdziału IV, w których najpierw jest mowa o eschatologiach i kosmogoniach występujących w wierzeniach ludu Kai z Nowej Gwinei, dalej ludów zamieszkujących w niektórych regionach Ameryki Północnej (takich jak Aztekowie), jeszcze dalej o „końcu świata w religiach Wschodu”, a dopiero po nich pojawiają się rozważania o „apokalipsach judeochrześcijańskich”. Co niemniej istotne, te ostatnie przedstawiane są jako takie, w których występuje wiara w to, że „nastąpi tylko jeden Koniec Świata, tak jak jedna była kosmogonia”, a „w wiecznej szczęśliwości żyć będą tylko wierni Historii Świętej”. Eliade wprawdzie wskazuje na różnice występujące między pojmowaniem i przedstawianiem tego dramatycznego wydarzenia przez wyznawców innych religii niż judaizm i chrześcijaństwo, jednak „ich wyobrażenie końcowej katastrofy przypomina hinduskie opisy zniszczenia Wszechświata”, a co za tym idzie, nie jest ani wyjątkowe, ani nawet historycznie pierwotne. Jeśli już jest coś wyjątkowego w chrześcijańskich milenaryzmach, to wejście w ścisłe związki z takim *profanum*, jakim było dla niego najpierw Cesarstwo Rzymskie (za jego czasów stało się ono religią państwową), a później jego ponowne pojawienie się jako opozycja do „dwóch totalitarnych systemów politycznych w Europie”, tj. komunizmu i faszyzmu. Są to jednak jedynie wzmianki na temat tych profanów.

Nieco więcej miejsca zajmują rozważania zawarte w rozdziale IX tej rozprawy, zatytułowanym *Mity przetrwały w ukryciu*. Jedną z historycznych form jest ich pojawienie się w Ewangeliach. Jednak było to przetrwanie kontrowersyjne, dzielące nie tylko ewangelistów, ale także Ojców Kościoła oraz tych teologów, którzy uznani zostali przez Kościół za heretyków. Kontrowersje dotyczyły między innymi „tezy o historycznej autentyczności osoby Jezusa” oraz autentyczności przekazu ewangelicznego. „Kryzys egzegetyczny zapoczątkowany został w 137 roku przez Marcjona. Według niego istniała tylko jedna autentyczna Ewangelia, zrazu przekazywana ustnie, później zaś zredagowana i cierpliwie uzupełniana przez entuzjastycznych zwolenników judaizmu. Tą jedyną prawdziwą Ewangelią miała być okrojona przez Marcjona do tego, co uznał on za jej autentyczny rdzeń, Ewangelia św. Łukasza”. W późniejszym okresie takich śmiałych „heretyków” pojawiło się znacznie więcej, żeby tylko tytułem przykładu przywołać Tacjana i Klemensa Aleksandryjskiego, którzy „uważali *Ewangelię* za świadectwa historyczne”, czy Orygenes, który „był zbyt mocno przeświadczony o wartości duchowej opowieści ewangelicznych, by mógł zgodzić się na odczytywanie ich w sposób dosłowny, tak jak czynią to maluczcy i heretycy”. Jednak prawdziwie wielkie trudności „chrześcijaństwa kosmicznego” (określenie to bierze Eliade w cudzysłów) „pojawiły się dopiero później, kiedy chrześcijańscy misjonarze zetknęli się, zwłaszcza na terenie Europy Środkowej i Zachodniej, z wciąż żywymi wierzeniami ludowymi. Chcąc nie chcąc, musieli w końcu »schryścianizować« te pogańskie mity i bogów, których nie udało się całkowicie wypenić. Wielu bogów i herosów walczących ze smokami stało się świętymi Jerzymi; bogowie piorunów przeobrazili się w świętego Eligiusza; niezliczone boginie płodności zostały upodobnione do Matki Boskiej lub innych świętych”. Takich uwag na temat sakralizacji przez adaptację zastanych wierzeń pojawia się w tej części *Aspektów mitu* więcej, jednak nie da się z nich złożyć ani historii świętej, ani też historii świeckiej chrześcijaństwa. Nie temu zresztą mają one służyć. Generalnym celem ich formułowania jest bowiem wykazanie żywotności mitów w kulturze.

Inaczej te proporcje między historią świętą i historią świecką są rozłożone przez Eliadego w *Traktacie o historii religii* Eliadego. Generalny cel zawartych w nich rozważań jest wprawdzie ten sam, co w *Aspektach mitu*, jednak różnią się one sposobem jego osiągnięcia. O miano głównych „bohaterów” obu historii na kartach tego traktatu ze starożytnymi wyznawcami judaizmu i chrześcijanami różnych epok konkurują te ludy, które ci ostatni nazywali i nazywają „poganami” oraz podejmowali i podejmują próby ich nawrócenia na swoją wiarę. Bez odwołania się do wierzeń i religijnych praktyk tych ludów zarówno starożytny judaizm, jak i średniowieczne oraz nowożytne chrześcijaństwo traci możliwość wykazania nie tylko swojej wyższości, ale także innowacyjności w pojmowaniu historii świętej, a także w stawianiu czoła tym wydarzeniom, które zapisują znaczące karty w historii świeckiej.

Potwierdzeniem tego jest między innymi to, że starożytny judaizm pojawia się dopiero w punkcie 29 rozdziału drugiego tego traktatu, zatytułowanego *Niebo: bóstwa uraniczne, ryty i symbole niebieskie*. Eliade przedstawia w nim ten fragment historycznej ewolucji tytułowych bóstw, w którym pojawia się Jahwe („naczelne bóstwo Hebrajczyków”) i to jedynie jako jedno z „ogniów” tej ewolucji, która stanowi „proces racjonalizacji, który stał się możliwy za sprawą religijnej i mitycznej intuicji rytmów kosmicznych, ich harmonii i stałości”. Zmagania chrześcijan z „pogaństwem” wprawdzie wzmiankowane są w różnych częściach tego traktatu, ale przedstawiane są one ze sporym dystansem. Jeśli już można mówić o osiąganiu w tym zakresie jakiś sukcesów, to wynikają one z umiejętności zaadaptowania tych historycznie późniejszych wierzeń i praktyk do bogatego i ogromnie zróżnicowanego świata wierzeń i praktyk „pogańskich”. Jeśli ktoś oczekiwałby, że w końcu pojawi się w nim jakaś obszerniejsza prezentacja historycznego miejsca chrześcijaństwa w tej racjonalizacji religijnych wierzeń i praktyk, to będzie mocno zawiedziony. W ostatnich rozdziałach tego traktatu Eliade powraca do problemu „czasu Świętego i Mitu Wiecznego Rozpoczynania na Nowo”. Jest w nim wprawdzie również miejsce dla chrześcijaństwa, jednak nie najbardziej eksponowane. We wnioskach końcowych tego traktatu pojawia się wzmianka o Kościołach chrześcijańskich, jednak związana jest ona z „oporem stawianym *sacrum*” i taki opór „ujawnia się nawet w łonie tych Kościołów”.

Więcej miejsca zajmuje prezentacja zegarów czasu świętego i czasu świeckiego judaizmu oraz chrześcijaństwa w *Historii wierzeń i idei religijnych* Eliadego. Generalnym celem tej opublikowanej w 1975 roku wielotomowej rozprawy jest nie tylko pokazanie, jak ważną kreacyjną rolę odgrywała religia w kulturze Zachodu, ale także jak „doskonały kamuflaż” przyjęło w niej *sacrum*, „identyfikując się z *profanum*”⁵. Eliade wychodzi w niej od przedstawienia „magiczno-religijnych zachowań ludzi paleolitu” oraz przywołania (niejednokrotnie w celach polemicznych) ogromnej liczby tematycznych publikacji. Starożytny judaizm pojawia się dopiero w rozdziale VII tomu I tej rozprawy, zatytułowanym „*Gdy Izrael był dzieckiem...*”. Jej autor odwołuje się w nim do tych fragmentów *Księgi Rodzaju*, w których mowa jest o „unoszącym się nad wodami praoceanu” Boga Stwórcy, stwarzającego mocą słowa „świat, który jest »dobry«”. Szóstego dnia stworzyć miał on człowieka „na Swój obraz i podobieństwo” i polecić mu panowanie „nad rybami, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad Ziemią i nad wszystkimi zwierzętami”. Eliade zwraca przy tym uwagę na to, że „mit stworzenia człowieka z gliny był już znany [...] w Sumerze. Analogiczne mity są poświadczane właściwie wszędzie na świecie, od starożytnego Egiptu i Grecji, aż do ludów prymitywnych”. Natomiast „stworzenie kobiety z żebra wyjątego Adamowi może być interpretowane jako wskazówka androgonii pierwszego człowieka. Podobne

⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–III, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994–1997, s. 3 i nn.

koncepcje są zaświadczone w innych tradycjach, także w tych przekazanych przez niektóre midrasze”. Natomiast „ogród w Edynie z rzeką, która rozdzielała się na cztery odnogi i niosła życie czterem stronom świata, oraz drzewami, których Adam miał strzec i je pielęgnować, przypomina wyobrażenia mezopotamskie”.

Dopiero idea „inicjacyjnego upadku Adama” i „raju utraconego” wyraźnie odróżnia te judaistyczne wyobrażenia i wierzenia od innych. Oznacza ona bowiem „największy »grzech pierworodny«, jaki stworzenie mogło popełnić przeciw swemu Stwórcy. [...] Podobna wizja »upadku« mogła się zrodzić tylko w religii ześrodkowanej na wszechmocy i zazdrości Boga. W formie nam przekazanej ów biblijny opis wskazuje na rosnący autorytet monoteizmu jahwistycznego”. Wyznacza ona również podziały czasu najpierw historii świętej, a później starających się do niej dopasować historię świecką (ziemską) żydowskich egzegetów. Pierwszym z nich jest podział na okres przed popełnieniem tego grzechu i po jego popełnieniu, a kolejnymi – przed popełnieniem przez Kaina morderstwa na swoim bracie Ablu i po jego popełnieniu oraz przed biblijnym potopem i po tym potopie. W ostatnim pojawili się żydowscy patriarchowie, tj. Abraham („ojciec wiary”) i Mojżesz (jego wyprowadzenie ludu Izraela z Egiptu „jest najprawdopodobniej odbiciem wydarzenia historycznego”). Później pojawia się „epoka Sędziów”; „epoką Sędziów przyjęto nazywać okres między około 1200 rokiem przed Chr., kiedy to grupa Mojżesza przybyła do Kannanu pod wodzą Jozuego, aż do około roku 1020 przed Chr., kiedy to Saul został ogłoszony królem”. Już w tej epoce pojawia się takie *profanum*, które wprowadzili żydowscy egzegeci próbowali pogodzić z judaistycznym *sacrum*, jednak z różnym powodzeniem, gdyż owi „sędziowie byli wojskowymi przywódcami, doradcami i urzędnikami”, a żydowscy kapłani „zapożyczyli od Kanaanejczyków system rytualny, święte miejsca i sanktuaria”. Eliade nazywa to „pierwszą fazą synkretyzmu”. Dodaje przy tym, że ówczesny jahwizm „wchłonął najbardziej twórcze elementy religii i kultury kanańskiej tak gorąco przez nich znienawidzonej”, a co za tym idzie to, co wcześniej traktowane było jako *profanum*, później stało się dla starożytnych wyznawców judaizmu *sacrum*.

Apogeum tego synkretyzmu przypada na „epokę Królów i proroków”. Wprawdzie „władza królewska była instytucją obcego pochodzenia i niektórzy przeciwnicy nie szczędzili krytyk pod jej adresem”, to król Samuel przekonał ówczesnych Żydów, że „jest ona miła Jahwe” oraz że otrzymał od niego „Ducha Pańskiego” i jest „pomazańcem Pańskim”, a także, iż „zasiada na tronie obok Boga. [...] Władca jest przedstawicielem Jahwe; w związku z tym należy do boskiej sfery. Lecz pozycja Jahwe, należna tylko jemu, uniemożliwia »deifikację« króla: jest on »sługą« *par excellence* [...]. Władzę królewską interpretuje się jako nowe przymierze między Jahwe a dynastią Dawida, jako przedłużenie Przymierza z Synaju. Właśnie w tym badaniu wartości instytucji obcej, pojmowanej jako nowy akt historii świętej, przejawia się oryginalność ideologii królewskiej. Salomon

zbudował Świątynię w Jerozolimie obok pałacu królewskiego; w ten sposób kult sanktuarium został związany z monarchią dziedziczną. Świątynia stała się siedzibą Jahwe wśród Izraelitów. Arka Przymierza, dotychczas towarzysząca wojskom, zostaje umieszczona w mroku »Świętego Świątych« [...]. Po śmierci nastąpił podział królestwa na Królestwo Północy lub Izraela i Królestwo Południa, czyli Judy. Ponieważ Arka pozostała w Jerozolimie i plemiona Północy nie miały już dostępu do wspólnego sanktuarium, Jeroboam, pierwszy król Izraela, ustanowił dwa sanktuaria: w Betel i Dan, gdzie czczono Jahwe pod postacią dwu złotych cielców”. Ta nakreślona „grubą kreską” i w wielkim skrócie epoka królów Izraela nie zawiera takich elementów, które nie byłyby już od dawna znane i opisywane przez różnych historyków. Jej celem nie jest jednak podważanie któregoś z historycznych wydarzeń, lecz pokazanie, w jakiej formie w tym judaistycznym synkretyzmie elementy *sacrum* i *profanum* się pojawiały i dopełniały, przy czym niejednokrotnie było to dopełnianie się przez wykluczanie lub odłączanie (tak jak w przypadku odłączenia mieszkańców Królestwa Północy od sanktuarium w Jerozolimie).

Podobnie rzecz się ma z prezentacją przez Eliadego „czasu proroków”. „Wszyscy wielcy prorocy są szczerze i gorąco przekonani o autentyczności swego powołania i konieczności głoszonego orędzia. Nie wątpią, że głoszą słowo samego Boga, gdyż poczuli na sobie dłoń Jahwe lub Jego ducha”. Jednak nie wszyscy w taki sam sposób pojmowali i przedstawiali sposób nawiązania kontaktu z tym Bogiem („Nawiedzenie przez Jahwe przejawia się czasem w ekstazie, chociaż natchnienie czy trans ekstatyczny nie wydaje się niezbędnym”). Nie wszyscy również głosili to samo „orędzie”. Wiele tutaj zależało nie tylko, a nawet nie tyle od tego, co usłyszeli od Boga, ale także od okoliczności miejsca i czasu ich funkcjonowania, a nawet od osobistych okoliczności ich życia. „Amos głosił swe orędzie pod panowaniem Jeroboama” i występował w nim z jednej strony „przeciw Izraelowi, Królestwu Północy, przeciw jego nieprawościom społecznym i niewierności religii”, a „z drugiej strony, kananejskim elementom orgiastycznym” w judaizmie. U Ozeasza „sens posłania przypuszczalnie wiąże się ze zmiennymi losami jego małżeństwa”. Proroctwa Izajasza związane są z „atakami asyryjskim na Syrię i Palestynę”; w ich świetle „jest to boska zemsta; Jahwe karze w ten sposób religijną niewierność, powodowaną społeczną niesprawiedliwością i upadkiem wartości moralnych”. Szczególnie dramatycznie wyglądają te proroctwa, które pojawiły się po „upadku Jerozolimy” i „uprowadzaniu” jej mieszkańców do Babilonu począwszy od 597 roku („z pierwszą grupą uprowadzonych przybył ostatni wielki prorok Ezechiel [...]”). W części podsumowującej ten rozdział tomu I *Historii wierzeń i idei religijnych* Eliade mówi o „religijnej waloryzacji »terroru historii«”, dodając przy tym, że „po raz pierwszy prorocy nadają wartość historii” oraz że „Hebrajczycy jako pierwsi odkryli, że dzieje mają znaczenie tylko jako epifania Boga, i koncepcja ta – jak należało tego oczekiwać – została podjęta i poszerzona przez chrześcijaństwo”.

Do tego podjęcia i poszerzenia epifanii Boga przez chrześcijaństwo Eliade powraca w końcowych partiach tomu II *Historii wierzeń i idei religijnych* i łączy je z takim „terrorem historii”, jakim było „zadanie kłamu Złotemu Wiekowi” Cesarstwa Rzymskiego po śmierci cesarza Augusta; „jednak stulecie Augusta pozostało dla chrześcijańskiej cywilizacji modelem wzorcowym. Co więcej, Wergiliusz a częściowo i Cynceron stali się inspiracją dla teologii, literatury i ogólnie teologii kultury specyficznej dla Średniowiecza, która miała swoje kontynuacje w epoce Renesansu”⁶. Począwszy od II stulecia specyfikę miejsca chrześcijaństwa w tym zegarze czasu wyznacza „odmowa uczestnictwa w kulcie cesarskim. [...] była ona główną podstawą prześladowań chrześcijan”. Jednak miało ono charakter okazjonalny, trwało krótko i mimo surowości „dzięki swym wyznawcom i męczennikom Kościół wyszedł z tej próby zwycięsko”. Istotny udział w tym zwycięstwie miało uporządkowanie spisanej i ustnej tej tradycji apostoelskiej, której „treścią jest ezoteryczna doktryna, przekazana apostołom przez zmartwychwstałego Chrystusa, dotycząca tajemnego sensu wydarzeń Jego życia. Do tej tajemnej nauki, zachowanej i przekazywanej w ustnej tradycji, odwoływali się gnostycy”. Przed przejściem do prezentacji chrześcijańskiej gnozy Eliade zaznacza, że „ezoteryczne tradycje apostołów stanowią kontynuację żydowskiej ezoteryki związanej z tajemnicą wniebowstąpienia duszy i sekretami niebiańskiego świata”.

Chrześcijańska gnoza jednak „nie jest mniej lub bardziej organiczną integracją pewnej liczby niezgodnych ze sobą elementów, ale śmiałą i niezwykle pesymistyczną reinterpretacją pewnych mitów, idei i teologumenów, jakie w owym czasie były w szerokim obiegu”. Jej najważniejsze karty w historii świętej zapisali: 1. Klemens Aleksandryjski („głosił, że wyzwolenie zyskuje się przez nauczenie się »tego, kim byliśmy i kim się staliśmy, gdzie byliśmy i gdzie zostaliśmy rzućni; do jakiego celu dążymy i skąd zostaliśmy wykupieni; czym są narodziny i czym jest odrodzenie«”); 2. Szymon Mag („jest pierwszym heretykiem i ojcem wszelkich herezji”); 3. Marcjon („Ekskomunikowany, wypracowuje swą własną radykalną – jak zawsze – doktrynę i zakłada prawdziwy Kościół”); 4. Walentyn („Najważniejszy mistrz gnozy, którego zalicza się do grona największych teologów i mistyków epoki”) oraz 5. Mani („dążył do stworzenia religii powszechnej, dla wszystkich dostępnej, a nie ograniczonej do ezoterycznej wiedzy zastrzeżonej tylko dla wtajemniczonych”). U tego ostatniego szczególnie wyraźny jest „wielki mit: upadku i odkupienia duszy”, z takimi jego elementami składowymi, jak: podział świata na „dwie natury czyli »substancje«, Światłości i Ciemności, Dobra i Zła, Boga i Materię, współistniejące, ale oddzielone granicą. [...] Pierwszy Człowiek (Ormuzda w irańskich odpowiednikach) schodzi ku granicy. Staje w walce przeciw siłom Ciemności, lecz zostaje pokonany, zaś synów jego pożerają demony (archonci). Owa klęska stanowi początek kosmicznego »zmieszania«, ale zarazem

⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994, s. 239 i nn.

pozwała na ostateczny triumf Boga. [...] Ten scenariusz soteriologiczny stał się modelem wszelkiego odkupienia poprzez gnozę, teraźniejszego i przyszłego. Aż do końca świata cząsteczki światła, tj. boskiej duszy, dążą do »przebudzenia«, a w ostatecznym rozrachunku do wyzwolenia drugiej cząsteczki uwięzionej w świecie, w ciele ludzi i zwierząt, we wszystkich gatunkach roślin. Wszelkie sukcesy związane z głoszeniem tej nauki nie powinny nam przesłonić faktu, że manicheizm był traktowany jako herezja *par excellence*, gwałtownie krytykowany nie tylko przez chrześcijan, Magów, Żydów i muzułmanów, ale również przez gnostyków, takich jak mandajczycy i filozofów, np. przez Plotyna”. Oznacza to, że był on przez nich postrzegany i przedstawiany jako jeszcze jedno *profanum*. W rozdziale zatytułowanym *Zmierzch Bogów* dodaje on jednak, że pierwsza systematyczna teologia powstała w wyniku kryzysów, jakie w II stuleciu niebezpiecznie wstrząsnęły posadami Wielkiego Kościoła. [...] Wypracowana przeciwko gnostykom teologia głosi chwałę stworzenia, błogosławi życie, akceptuje historię, nawet jeśli historia staje się tylko terrorem. [...] Kościół spogląda w przyszłość z nadzieją i ufnością”.

4. Terror *profanum*?

Odpowiedź na pytanie, czy te nadzieje i ta ufność znalazły historyczne uzasadnienie, znajduje się między innymi w III tomie *Historii wierzeń i idei religijnych*. Przedstawione w nim zostały nie tylko religie takich ludów pogańskich, jak Bałtowie czy Słowianie, ale także przywołane w nich zostały te pisma wielkich teologów chrześcijańskich, w których są one krytykowane. Za najważniejsze z nich uznane zostało dzieło Augustyna, biskupa Hippony, pt. *De civitate Dei contra paganus*. „Jest to przede wszystkim krytyka pogaństwa, czyli mitologii i rzymskich instytucji religijnych, po czym następuje wykład teologii historii, która odcisnęła silne piętno na zachodniej myśli chrześcijańskiej. [...] Mimo całej różnorodności podejmowanych tematów i mimo znakomitej erudycji Augustyna pochłaniają wyłącznie dwa wydarzenia, które według niego, chrześcijanina, zapoczątkowały Historię i nadały jej kierunek: grzech Adama i odkupienie człowieka przez Chrystusa. Odrzuca teorie o wiecznym trwaniu świata i o wiecznym powrocie, lecz nie zadaje sobie trudu, by wytoczyć przeciw nim argumenty. Świat został stworzony przez Boga i dojdzie do swego kresu, ponieważ czas jest linearny i ograniczony. Po pierwszym upadku jedyną ważną nowiną było Wcielenie. Historyczna a zarazem zbawcza prawda została objawiona w Biblii, ponieważ przeznaczenie narodu żydowskiego ukazuje, że Historia ma sens i dąży do określonego celu: do zbawienia ludzi [...]. W sumie Historia polega na walce między duchowymi potomkami Abła i potomkami Kaina”⁷. Stanowić to ma nie tylko potwierdzenie podążania przez

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I i III, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997, s. 31 i nn.

chrześcijaństwo za tradycją judaistyczną, ale także zapowiedź tej wielkiej batalii, którą miała stoczyć ta religia z tak wieloma i tak różnymi formami *profanum*, że to, co na ten temat już napisano, może zapełnić wiele bibliotecznych półek, a skala zagrożenia z ich strony może uchodzić z chrześcijańskiego punktu widzenia za swoisty terror (bez żadnego cudzysłowu). Eliade wprawdzie nie napisał odrębnego dzieła na ten temat, jednak w różnych jego rozprawach pojawiają się uwagi, które uzasadniają to generalizujące stwierdzenie.

W przywołanym tutaj fragmencie tomu III *Historii wierzeń i idei religijnych* po krótkiej prezentacji historii świętej w ujęciu Augustyna, Eliade przechodzi do przedstawiania tych profanów-wandalów, którzy pod wodzą Alaryka najpierw zdobyli i ograbili Rzym, a później „spustoszyli Mauretanię i Numidię. Zajmowali jeszcze Hipponę, gdy Augustyn zmarł 28 sierpnia 430 r. W rok później miasto zostało ewakuowane i częściowo spalone. Afryka rzymska przestała istnieć”⁸. Rzecz jasna, przestała istnieć nie dlatego, że była chrześcijańska, bowiem nią nie była, a Augustyn był biskupem w niewielkiej wspólnocie chrześcijańskiej w Hipponie. Do historii przeszedł on również jako „krytyk herezji i schizm”, takich jak herezja manichejczyków i donatystów. „Przez długi czas Augustyn występował również przeciw kultowi męczenników. Nie dowierzał cudom dokonywanym przez świętych i napiętnował handel relikwiami. Jednakże przeniesienie relikwii św. Szczepana do Hippony w 425 r. i cudowne uzdrowienia, jakie nastąpiły za ich przyczyną, każe mu zmienić zdanie”. Natomiast „kult męczenników był praktykowany i uznawany przez Kościół od końca II wieku. Jednak relikwie »świadków« Chrystusa zyskują niepokojące znaczenie przede wszystkim w czasie wielkich prześladowań i po pokoju zaprowadzonym przez Konstantyna. Niektórzy biskupi dopatrywali się w tej nadmiernej czci niebezpieczeństwa odrodzenia się pogaństwa. Istnieje w rzeczywistości ciągłość między praktykami pogrzebowymi pogan a chrześcijańskim kultem zmarłym [...]. Kult męczenników przedłuża tę tradycję z tą różnicą, że nie jest to już uroczystość rodzinna, lecz dotyczy całej wspólnoty i przebiega w obecności biskupa”.

Nawiązania do tradycji pogańskich można również znaleźć w kulcie świętych (jednak „porównanie z kultem herosów tu się nie nasuwa. U pogan oba kultury – bogów i herosów – wyraźnie się od siebie różniły”) oraz w kulcie relikwii („od schyłku IV do VI wieku oddawanie czci relikwiom rozpowszechniło się w całym Cesarstwie Rzymskim”). Kościół nie tylko adaptował te tradycje, ale także dostosowywał je w różny sposób do swoich potrzeb. Nie był jednak w stanie wyeliminować związanych z tym sprzeczności, takich jak „obecność męczennika w niebie i w grobie lub w kawałku swego ciała”, czy obecność świętości w relikwiach, w obrazach, w osobach uznanych za święte, w miejscach uznawanych za święte oraz w niebie. Zarówno te sprzeczności, jak i różne próby uporania się z nimi

⁸ Ibidem. Por. G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, The Canterbury Press, Norwich 1986.

teologów chrześcijańskich prowadziły do podziałów chrześcijaństwa i pojawienia się nie tylko różnych Kościołów, ale także takich ruchów religijnych, które – tak jak bogomili w Cesarstwie Bizantyjskim oraz katarzy (nazywani również albigenami) w krajach Europy Zachodniej – separowały się od zastanych Kościołów. Ci ostatni „nie wierzyli ani w piekło, ani w czyściec: domeną Szatana był świat. [...] Szatan był utożsamiany z Jahwe, starotestamentowym Bogiem. Prawdziwy Bóg – dobry i jaśniejący światłem – znajduje się z dala od tego świata”. Kościół rzymski starał się uporać z nimi najpierw siłą swojego „słowa”, a gdy ono okazało się nieskuteczne, siłą swojego miecza. „Ostatecznie w listopadzie 1207 r. Innocenty obwieszcza krucjatę przeciw albigenom [...]. Sposób w jaki unicestwiono albigenów, stanowi jedną z najczarniejszych kart w dziejach Kościoła rzymskiego [...]”. Nie była to ani pierwsza, ani też ostatnia z takich krucjat. Ta jednak – w odróżnieniu od krucjat prowadzonych przeciwko takim innowiercom jak wyznawcy islamu – zakończyła się swoistym „sukcesem” tego Kościoła, jeśli tak można nazwać fizyczne unicestwienie tych heretyków.

Przetrwiała jednak o nich nie tylko pamięć, ale także zachęta do podążania wskazywaną przez nich drogą niebiańskiego świata – taką jaką stanowi ascetyczne życie w ubóstwie, traktowane jako „najskuteczniejszy sposób urzeczywistnienia ideału głoszonego przez Jezusa i apostołów”. Już w XIII stuleciu ten ideał życia był propagowany przez św. Franciszka z Asyżu, a w XVI stał się jednym z fundamentów protestanckiej teologii głoszonej przez takich teologów, jak Marcin Luter, Jan Kalwin, Huldrych Zwingli oraz innych reformatorów chrześcijaństwa zachodniego. Kościół rzymski uznał ich za profanów chrześcijańskiej wiary i związanych z nią religijnych praktyk. Jednak z ich punktu widzenia profanami byli ci wszyscy jego hierarchowie, którzy bronili takiej wiary, która stawia siłę pieniądza przed siłą religijnego wyrzeczenia się dóbr tego świata. Powiedziane jest to jasno w ogłoszonych 31 października 1517 roku przez Lutra 95 tezach o handlu odpustami⁹. W odpowiedzi papież w bulli *Exurge Domine* wezwał go do odwołania tych tez „w ciągu dwóch miesięcy pod karą ekskomunikacji. Oskarżony wrzucił publicznie egzemplarz bulli w ogień i ogłosił jedną po drugiej cztery książki, które zaliczają się do najbardziej błyskotliwych i najważniejszych jego dzieł”. Dalsze losy tej konfrontacji były wielokrotnie opisywane przy różnych okazjach. Jej historię świecką nie zakończyło jednak ani zerwanie Lutra i jego zwolenników z Rzymem, ani zawarty w 1555 roku pokój augsburski, ani nawet uznanie przez Kościół katolicki protestantów nie za heretyków, lecz za „braci odłączonych”. Jednak nałożona przez niego w 1520 roku na Lutra ekskomunikacja póki co nie została zdjęta¹⁰. Kolejne jej karty były bowiem i są nadal zapisywane

⁹ M. Luter, *Tezy*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, PWN, Warszawa 1972, s. 12 i nn.

¹⁰ Wooden C., *Lutheran World Council OKs joint declaration on justification*, „The Pilot”, 19 June 1998, no. 20.

przez tych profanów, którym nie było i nie jest po drodze z żadnym z chrześcijańskich Kościołów. Rzecz jasna, są to nie tylko wyznawcy innych religii, ale także ci, którzy w kulturze zachodniej zapisali i zapisują takie karty, które oznaczają jej desakralizację.

W różnych rozprawach Eliadego znaleźć można różne uwagi na temat tych profanów. W *Aspektach mitu* pojawiają się one w rozdziale pt. *Mity przetrwały w ukryciu...*, zwłaszcza w punkcie rozważań zatytułowanym *Mity świata współczesnego*. Eliade wychodzi w nim od stwierdzenia, że „u zarania świata współczesnego »początkom« przypisywano znaczenie wręcz magiczne” i na potwierdzenie tego powołuje się na tych intelektualistów rumuńskich XVIII i XIX wieku, którzy „powtarzali z dumą: »Wywodzimy się z Rzymu«. W ich przypadku świadomości łańcuch korzeni towarzyszył rodzaj mistycznej partycypacji w potęgę Rzymu. [...] Na początku XIX wieku w Europie Centralnej i Południowo-Wschodniej miraż »szlachetnych początków« zainicjował postawę pełną prawdziwej namiętności w stosunku do historii narodowej, a zwłaszcza jej najbardziej zamierzonych okresów. [...] Podobny niepokój odnaleźć można we wszystkich narodowych historiografiach Europy Środkowej i Wschodniej. [...] Zamysłowanie do »szlachetnych początków« pozwala także wytłumaczyć pojawiający się co jakiś czas na Zachodzie, a zwłaszcza w Niemczech, rasistowski mit »aryjskości«. Jedną z bardziej znaczących form odnowienia tego mitu w czasach współczesnych było i w jakiejś mierze jest nadal „eschatologiczna i milenarystyczna struktura komunizmu marksistowskiego”. Eliade wprawdzie nie przedstawia takiej jego formy, jaką przybrał on w czasach stalinizmu, jednak można znaleźć jej szczegółowe omówienie między innymi w *Czarnej księdze komunizmu*. Ta wieloautorska publikacja ma podtytuł *Zbrodnie, terror, prześladowania* i każde z tych określeń ma w niej swojej uzasadnienie¹¹. Znajduje się w niej również uzasadnienie dla mówienia o terrorze komunistycznego *profanum*.

Można natomiast mieć wątpliwości co do tego, czy to określenie nie jest zbyt mocne w przypadku takiej mitologizacji, która jest związana z dzisiejszym funkcjonowaniem społecznym komiksowych bohaterów oraz mass mediów, w szczególności z „narzucaniem przez nie mitycznych obrazów i zachowań. Ze zjawiskiem tym mamy do czynienia przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych. Współczesnym odpowiednikiem herosów mitycznych i ludowych są bohaterowie *comic strips* (komiksów). Są oni do tego stopnia uosobieniem ideału sporej części społeczeństwa, że ewentualne retusze ich sposobu zachowań, lub, co gorsza, uśmiercanie ich, powodują prawdziwe objawy depresji wśród czytelników, którzy reagują natychmiast, wysyłając do autorów komiksów lub naczelnych redaktorów gazet miliony telegramów z protestami. [...] Udało się również udokumentować proces mitologizacji pewnych postaci za pomocą mass mediów, kreowania ich

¹¹ S. Courtois i in., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

na wzorzec godny naśladowania. [...] Elementy zachowań mitycznych odnaleźć można także w bardzo charakterystycznej dla współczesnego społeczeństwa manii »sukcesu«, będącej wyrazem niezrozumiałego pragnienia przekroczeń związanych z kondycją ludzką, oraz w masowej ucieczce na »suburbia«, w której z kolei rozpoznąć można tęsknotę za »pierwotną doskonałością«, czy wreszcie w rozprzestrzenianiu się zjawiska określonego mianem »kultu świętego samochodu«. Te i inne jeszcze współczesne formy mitologizacji świadczyć mają nie tylko o żywotności mitów, w tym mitu owej „doskonałości”, ale także o zamieraniu takiej religii, jaką w kulturze zachodniej było przez wiele stuleci chrześcijaństwo. Rzecz jasna, z punktu widzenia obrońców jego pozycji w tej kulturze te mity stanowią *profanum*, a według co bardziej radykalnych z nich takie *profanum*, które terroryzuje chrześcijan i chrześcijaństwo. Ich głos jest wprawdzie nadal słyszalny, ale spotyka się on z coraz mniejszym zrozumieniem i uznaniem ze strony tych, którzy hołdują nowym kultom. Potwierdzeniem tego jest coraz większa liczba takich świątyń chrześcijańskich, które albo stoją puste, albo przychodzi niewspółmiernie do ich rozmiarów niewielka liczba wiernych. Takiego komentarza wprawdzie już nie znajdziemy na kartach rozpraw Eliadego, ale znajdziemy go w niejednym opisie obecnej sytuacji chrześcijańskich Kościołów, w tym u autorów przedstawiających ją z pozycji katolickich¹².

Literatura

- Banaszak M. ks., *Historia Kościoła katolickiego. Czasy najnowsze 1914–1978*, t. 4, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992.
- Bonner G., *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, The Canterbury Press, Norwich 1986.
- Brecht M., *Martin Luther*, vol. 1: *His Road to Reformation, 1483–1521*, vol. 2: *Shaping and Defining the Reformation, 1521–1532*, vol. 3: *The Preservation of the Church, 1532–1546*, Fortress Press, Philadelphia 1985–1999.
- Courtois S. i in., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Dudley G., *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia 1977.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–III, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994–1997.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, KR, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, KR, Warszawa 2000.
- Luter M., *Tezy*, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, PWN, Warszawa 1972.

¹² Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego. Czasy najnowsze 1914–1978*, t. 4, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992

Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion, red. T.A. Idinopulos, E.A. Yonan, Brill Publishers, Leiden 1994.

Wooden C., *Lutheran World Council OKs joint declaration on justification*, „The Pilot”, 19 June 1998, no. 20.

