

Michał Mietliński

Mit a prawda według M. Eliadego

Studia Theologica Varsaviensia 14/2, 211-231

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ MIETLIŃSKI

MIT A PRAWDA WEDŁUG M. ELIADEGO

Treść: Wstęp; I. Struktura mitu; II. Funkcja mitu w historii; Zakończenie.

WSTĘP

Przez długie lata mitem zajmowali się głównie filologowie klasyczni i miłośnicy antycznej przeszłości. Czasami sięgała do niego literatura, nawiązując do arcydzieł Hellady czy Rzymu, niekiedy brali go na swój warsztat filozofowie. Na ogół mit pozostawał jednak poza zasięgiem nauki i wydawało się sprawą oczywistą, że stanowi prymitywną formę wiedzy o świecie, rodzaj wiedzy urojonej, pozostałość przewycięzonego etapu w dziejach myśli ludzkiej. Poglądy takie, głoszone w nauce zwłaszcza w okresie pozytywizmu, przeszły stopniowo do języka potocznego, w którym obecnie słowo mit oznacza to, co bajeczne, legendarne, nierzeczywiste. W odczuciu powszechnym mit stał się synonimem fikcji.

Mit i nauki przyrodnicze zestawiano obok siebie na jednej płaszczyźnie zakładając, że posługują się tym samym językiem oraz że odpowiadają na te same pytania. Poddanie w wątpliwość obu tych założeń doprowadziło do powstania jednej z centralnych i najbardziej ożywczych dyskusji we współczesnej humanistyce.¹ Zmiana perspektywy spowodowała, że mit stał się przedmiotem zainteresowania ze strony szeregu nauk. Do wysiłków filologów i historyków religii doszły badania etnografów, socjologów, psychologów, historyków

¹ Zob. *Mythe*. W: *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, Paris 1971 s. 526.

i fenomenologów religii.² Dzięki badaniom wybitnych uczonych na przestrzeni wielu lat dysponujemy obecnie szeregiem danych, które pozwalają podejść do zjawiska mitu w sposób pełniejszy i bardziej wszechstronny, niż to miało miejsce w przeszłości. Choć w wysiłki podjęte w celu interpretacji mitu przy pomocy metod naukowych nie doprowadziły jeszcze do pełnej syntezy, możemy dziś mówić o silnym nurcie rewaloryzacji mitu w myśli współczesnej.³

W procesie tym na gruncie religioznawstwa wybitną rolę odegrały prace M. Eliadego, profesora na katedrze historii w *Chicago University*. Zaliczany do najlepszych znawców problematyki mitu, łączy olbrzymią erudycję z dogłębną znajomością duchowości Wschodu.⁴ Kilkuletni pobyt w Indiach umożliwił mu zetknięcie z odmienną kulturą i mentalnością, uderzającą przybysza z Zachodu przede wszystkim brakiem obecności myślenia o typie historycznym. Świat myśli hinduskiej okazał się światem bez historii, nastawionym na ucieczkę od czasu i jego uwarunkowań. Eliade analizując to zjawisko doszedł do wniosku, że u jego podłoża leży obecność mitu w tamtejszej kulturze.

Odtąd istota i funkcja mitu stają się podstawowym przedmiotem jego zainteresowań. Eliade poddaje analizie pod tym kątem widzenia obszerny materiał faktograficzny zgromadzony przez pokolenie badaczy. Wyniki wieloletnich dociekań doprowadziły go do przedstawienia w nowym świetle stosunku mitu do prawdy historycznej, a w pewnej mierze także przy-

² Zob. J. Henninger, *Le mythe en ethnologie*, DBS t. 6, Paris 1960 kol. 225—246.

³ Przegląd teorii rewaloryzujących mit podaje J. Keller, *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, StR 1 (1969) nr 1—2 s. 13—28.

⁴ Ur. w 1907 r., po ukończeniu Uniwersytetu w Bukareszcie w 1928 r., M. Eliade kontynuował przez trzy lata studia nad kulturą i filozofią Indii na Uniwersytecie w Kalkucie. Przez dalsze trzy lata praktykował ascezę i jogę, zbierając jednocześnie materiały do swej pracy doktorskiej pt. *Le Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Kalkuta 1936. Drugie, przerobione wydanie ukazało się pt. *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954. Obszerną informację biograficzną podaje T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.

rodniczej. Sam Eliade nigdzie nie podaje pełnego i systematycznego wykładu swych poglądów na ten temat. W kolejnych publikacjach ustawicznie do niego powraca, wzbogacając go o nowe elementy, nie podaje jednak całościowego ujęcia. Dlatego wydaje się rzeczą celową zbadanie myśli Eliadego, aby można było odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim sensie dopuszczalne jest we współczesnym religioznawstwie mówienie o prawdzie mitu.⁵

I. STRUKTURA MITU

Dotychczasowe badania nad mitem, zdaniem Eliadego, opierały się przeważnie na mitologii greckiej, a w mniejszym stopniu także na rzymskiej, egipskiej i indyjskiej. Ograniczenie się do mitów tych wielkich cywilizacji nie było najszcześniejsze, ponieważ dotarły one do nas w formie jedynie pisemnej, bez towarzyszącego im kontekstu kulturowego. W ciągu wieków uległy licznym przekształceniom tak daleko idącym, że można mówić o różnego rodzaju stopniach degradacji mitu. Ich forma literacko-artystyczna rozwinęła się kosztem treści, a element sakralny zatracił właściwą mu, istotną funkcję.⁶

Z powyższych względów Eliade, pragnąc dotrzeć do autentycznej postaci mitu, koncentruje swoją uwagę na przejawach mitu żywego, jaki jeszcze można spotkać we współczesnych społecznościach pierwotnych, w których stanowi on nadal podstawę życia religijnego.⁷ Korzysta przy tym z prac etnologów, które umożliwiają zetknięcie się z autentycznymi przejawami mitu, występującego w religijno-społecznym kontekście.⁸ Badania te ukazują, że mit w społecznościach pierwotnych opowiada historię sakralną i nawiązuje niezależnie od swej na-

⁵ W sposób ogólny podjął to zagadnienie G. Van Riet w art. *Mythe et vérité*, RPL 58 (1960) s. 15—87.

⁶ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 2 1964 s. 361 nn.; *Aspects du mythe*, Paris 1963 s. 192 nn.

⁷ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 10—13; *La nostalgie des origines*, Paris 1971 s. 154—158.

⁸ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 14.

tury do jakiegoś wydarzenia, które się dokonało na początku czasów i stanowi wzorzec dla wszystkich ważnych życiowo czynności ludzkich.⁹ Wychodząc z opracowanych przez etnologów danych empirycznych Eliade wyodrębnia w każdym micie czas święty i archetyp jako konstytutywne elementy opisywanego zjawiska.

1. Czas święty w micie

Mit opowiada o wydarzeniach, które zostały dokonane przez istoty nadnaturalne w prapoczątkach świata. Czas, w którym zaszły te wydarzenia, w świadomości człowieka pierwotnego różni się w sposób istotny od czasu świeckiego (historycznego), w którym dokonuje się zwykły bieg wydarzeń i nazywany jest czasem świętym lub czasem początków (*in illo tempore*). To podwójne doświadczenie czasu, które daje się zaobserwować w religiach archaicznych, stwarza, zdaniem Eliadego, jedno z najtrudniejszych zagadnień dla fenomenologii religii.¹⁰

Dwojake przeżywanie czasu może zachodzić dzięki temu, że w odczuciu człowieka pierwotnego czas nie jest jednorodny. Eliade powołuje się przykładowo na zróżnicowanie czasu uznane u Dajaków. Dzieli oni dzień świąteczny na pięć okresów. Pierwszym jest wschód słońca, który sprzyja rozpoczynaniu jakiejś czynności, poza polowaniem, połowem ryb i podróżą. Dzieci urodzone w początkach dnia są szczęśliwe. Drugi okres dnia jest chwilą nieszczęśliwą, nie należy wówczas niczego rozpoczynać, z wyjątkiem udania się w podróż. Trzeci okres, południe, jest dla Dajaków czasem niezwykle pomyślnym. O trzeciej po południu powinno rozpoczynać się bitwy. Wreszcie przed zachodem słońca czas jest w miarę szczęśliwy.¹¹

Niejednorodność przeżycia czasu przez człowieka pierwot-

⁹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religion*, Hamburg 1957 s. 56; *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 360.

¹⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 326.

¹¹ Tamże, s. 327.

nego umożliwia, jak wyjaśnia Eliade, powstawanie w ciągłej linii czasu zwykłego jakby przerw (*ouvertures*, wylotów ku górze), poprzez które dokonuje się wejście w czas sakralny. Poszczególne jego odcinki łączą się ze sobą i tworzą jakby spójną całość o charakterze zupełnie odmiennym od dotychczasowego. Znika przeszłość i przyszłość, przestaje istnieć zjawisko przemijania, nieuchronnie związane z czasem świeckim, pojawia się natomiast wieczna teraźniejszość, która właściwie jest już wiecznością.¹² Powstaje w ten sposób nowy rodzaj czasu, zwany przez Eliadego czasem świętym. Swosta cecha nieupływalności charakteryzująca ten czas sprawia, że sytuacja, jaką opisują mity, nie należy do porządku historycznego i nie da się jej umiejscowić w czasie historycznym. W świętej chwili początków nie obowiązują żadne prawa i możliwe są wszelkie przeobrażenia. Jest to okres tworzenia i porządkowania świata, przechodzenia chaosu w kosmos. Czas ten uważany jest za mocny i prawdziwy ontologicznie, ponieważ siły nadnaturalne dokonały w nim wydarzeń, które zdecydowały o powstaniu świata i człowieka.¹³

Tak jak wydarzenia w czasie zwykłym składają się na historię świecką, tak też wydarzenia dokonane w czasie sakralnym tworzą historię świętą. Historia ta uchodzi za absolutnie prawdziwą i udostępniana jest jedynie w sposób uroczysty wybranemu gronu osób, np. w chwili inicjacji.¹⁴ Eliade zauważa, że człowiek pierwotny, uwrażliwiony na prawdę opisywanych wydarzeń, troskliwie odróżniał mity, historie dla niego prawdziwe, od baśni i legend, które w zestawieniu z historią świętą nazywał historiami fałszywymi. Podstawowym kryterium pozwalającym odróżnić treść mityczną od wszelkiej innej opowieści jest występowanie bóstw i herosów uważanych za istoty nadnaturalne, podczas gdy w historiach fałszywych działają jedynie zwykłe siły. Wydarzenia mityczne uwa-

¹² Tamże, s. 328 n.

¹³ Tamże, s. 331. Por. *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 29 n.

¹⁴ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 18 nn. 30; *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 s. 74 nn.

zane za historię świętą posiadają w mentalności mitycznej podstawowe znaczenie, gdyż decydują o obecnym sposobie egzystencji człowieka, podczas gdy opowiadania pozbawione charakteru sakralnego relacjonują zdarzenia pozbawione istotnego związku z życiem ludzkim.¹⁵

Zdaniem Eliadego, na tym właśnie odcinku zachodzi istotna różnica między postawą człowieka dawnych epok a postawą ukształtowaną przez współczesną cywilizację typu zachodniego. Człowiek nowożytny uważa, że o obecnej sytuacji zdecydował cały szereg wypadków, jakie miały miejsce w czasie historycznym; człowiek pierwotny uważa siebie za wytwór wydarzeń mitycznych z prapoczątków dziejów. Atmosfera więc mitu żywego dokonuje w mentalności człowieka charakterystycznej zmiany: to, co my nazywamy historią, nie ma dla niego żadnego znaczenia, natomiast na uwagę zasługują jedynie wydarzenia mityczne dokonane w czasie pozahistorycznym.¹⁶

Nieupływalność czasu sakralnego sprawia, że człowiek ulegający wpływowi mitu stara się w jak najszerszym zakresie w nim przebywać i zatrzeć w swej świadomości pamięć o wydarzeniach historii świeckiej, które nawet uważa za grzechy.¹⁷ Usiłowanie zniesienia czasu świeckiego uwidacznia się wyraźnie zwłaszcza w obrzędach związanych z końcem starożytności i początkiem nowego roku. Eliade zauważa, że w bogactwie form tych rytuałów często powtarza się obmycie z win, palenie kukiel starego roku, wypędzanie demonów i czarownic. Rytualne walki między grupami, obecność zmarłych (których uobecniają maski z wcielonymi według wierzeń duchami przodków), saturnalia i orgie mają ukazać, że kończy się definitywnie pewien okres czasu i zaczyna się nowa era, a tym samym powtarza się mityczny moment przejścia

¹⁵ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 18 nn.

¹⁶ Tamże, s. 23 n.

¹⁷ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949 s. 128 n.

chaosu w kosmos.¹⁸ Mit pragnął więc usunąć zjawisko przemijania i wszystkie związane z nim ujemne konsekwencje, i włączyć człowieka w wieczną terażniejszość czasu świętego.¹⁹

2. Charakter archetypiczny mitu

Człowiek pierwotny za swoje podstawowe życiowe zadanie uważał naśladowanie czynów, dokonanych przez istoty nadnaturalne w przedhistorycznej chwili początków. Zdaniem Eliadego wyrażenia: „musimy czynić to, co bóstwa czyniły na początku” lub „tak czynili bogowie, tak czynią ludzie”, choć nie wyczerpują treści i funkcji mitu, doskonale wyrażają nastawienie człowieka przebywającego w atmosferze mitu pragnącego upodobnić swe postępowanie do czynów boskich dokonanych w epoce mitycznej.²⁰ Historia święta zawarta w mitach staje się w ten sposób wzorem działania i jako taka nazwana została przez Eliadego archetypem.²¹

Wzorcowa rola mitu ujawnia się zwłaszcza w ceremoniach religijnych sprawowanych przez człowieka pierwotnego. Eliade przytacza liczne przykłady, które świadczą, że w mentalności archaicznej każdy rytuał posiada model mityczny i traktowany jest jako objawiony przodkom w przeszłości przez bogów. W czasie dorocznych uroczystości totemicznych Australijczycy z plemienia *Arunta* powtarzają wędrówkę podjętą przez mitycznego przodka klanu. Zatrzymują się w niezliczonych miejscach, w których miał on przebywać i powtarzają jego gesty. W czasie podróży nie noszą broni, wystrzegają się wszelkich kontaktów z kobietami lub z członkami innych klanów. Naśladując wędrówkę mitycznego przodka przenoszą się całkowicie w sakralną chwilę początków, którą nazywają czasem snu.²²

¹⁸ Tamże, s. 119 nn.

¹⁹ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 329 nn. 341.

²⁰ Tamże, s. 349 n.

²¹ Tamże, s. 344 n. 380 n. Por. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, dz. cyt., s. 139 n.

²² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 2 1974 s. 99.

Eliade zauważa, że rytuały składające się na okresowe święta nie muszą na pozór różnić się od zwykłych czynności. Obrzędowa naprawa łodzi czy uprawa roli podobna jest do takiej samej czynności dokonanej w czasie zwyczajnym. Decydująca w tym wypadku okazuje się atmosfera sakralności i zamiar troskliwego odtwarzania w najdrobniejszych nawet szczegółach wzorcowych dzieł bogów. Np. naprawia się łódź nie dlatego, że wymaga ona naprawy, lecz że w epoce mitycznej bogowie pokazali ludziom, jak należy naprawiać łodzie. Nie chodzi więc w tym wypadku o zwykłą czynność, ale o akt religijny naśladowania bóstwa.²³

Człowiek pierwotny stara się naśladować wzorce zawarte w historii mitycznej nie tylko podczas ceremonii religijnych, lecz również w zwykłych, codziennych, z pozoru świeckich zajęciach. Na Nowej Gwinei wiele mitów opowiada o długich podróżach, które uzasadniają wyprawy współczesnych rybaków. Gdy któryś z nich wyrusza w morze, uosabia mitycznego przodka Aori. Zakłada domniemany jego ubiór, czerni sobie twarz, pozostawia na głowie kosmyk włosów, tańczy na pomoście i rozwiera ramiona, wiernie naśladowując swój archetyp i dążąc do całkowitej z nim identyfikacji. Rybak nie prosi bóstwa o skuteczność łowów: sama identyfikacja jako sakralna uważana jest za skuteczną.²⁴

Nie tylko praca, ale również walki i wojny naśladowały często mityczny konflikt. Koronacja króla, leczenie za pomocą ziół, wszystkie ważniejsze czynności ludzkie w przekonaniu ludów pierwotnych zostały objawione *in illo tempore*. To samo odnosi się do tańca, który naśladował zawsze jakiś gest wzorcowy, obrazując mityczne wydarzenia.²⁵ Dzięki takiemu pojmowaniu rzeczywistości każda czynność mogła stać się czynnością świętą. *Sacrum* posiada charakter zaborczy, ogarniając zasięgiem swego oddziaływania możliwie jak najrozle-

²³ Tamże, s. 100 n.

²⁴ M. Eliade, *Le mythe*, dz. cyt., s. 60 n.

²⁵ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 331; *Le mythe*, dz. cyt., s. 53 nn.

glejsze dziedziny życia. Eliade uważa, że przejawia się w ten sposób potrzeba człowieka pierwotnego wejścia w sytuację, w której bogowie i przodkowie mityczni tworzyli i organizowali świat.

Wiele mitów z okresu paleolitu opowiada np. o zabójstwie istoty boskiej, często kobiety lub dziewczyny, niekiedy dziecka lub mężczyzny. To pierwsze zabójstwo dokonane w epoce mitycznej odmienia w zasadniczy sposób ludzkie istnienie. W rezultacie prazbrodni ciało bóstwa, złożonego w ofierze, przeradza się w żywność, dusza zaś schodzi pod ziemię, ustanawiając krainę umarłych. Ten wypadek czyni człowieka tym, czym jest — istotą śmiertelną, zróżnicowaną pod względem płci i skazaną na pracę.²⁶ Mit ma przechowywać i przypominać tę historię świętą, podając przyczyny aktualnej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek.

Naśladowanie archetypu w odczuciu ludzi żyjących w atmosferze mitu jest nie tylko wspomnieniem przeszłych wydarzeń, które legły u fundamentów istnienia człowieka i świata, ale również uobecnianiem zawartych w rytuale treści. Słuchając relacji mitycznej przestaje się istnieć w zwykłym, codziennym świecie i wchodzi się w świat przemieniony obecnością sił nadnaturalnych. Bieg czasu świeckiego zostaje przerwany, a jego miejsce zajmuje czas sakralny, w którym człowiek staje się współczesny bogom.²⁷ Zjawisko takie jest możliwe tylko dzięki wspomnianej nieupływalności czasu świętego, w którym znika przeszłość i przyszłość (nieodłączna od czasu zwykłego), a istnieje tylko teraz. Historia mityczna, w przeciwieństwie do historii świeckiej, w której bieg wydarzeń jest nieodwracalny, może być na nowo odzyskiwana za pośrednictwem rytuału.²⁸

²⁶ Zob. mit o Hainuwele, M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 130—133, przytoczony za J. Jensenem, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948 s. 35—38.

²⁷ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 329 nn.

²⁸ Tamże, s. 331 n. Por. M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 172. Zob. G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940 s. 101—120.

Mity nie tylko przynoszą wyjaśnienie świata, wskazując na jego transcendentną genezę, ale pozwalają uczestniczyć w czynach istot nadnaturalnych. Człowiek pierwotny, jak słusznie stwierdza Eliade, mógł się w ten sposób uważać za współtwórcę otaczającego go Kosmosu. Od jego decyzji zależało istnienie świata i panującego w nim ładu, ryty bowiem dawały mu boskie moce, przekraczające ludzkie możliwości. Ponoślił odpowiedzialność nie tylko za zapewnienie bytu roślinom i zwierzętom, ale również kształtował samego siebie. Wyznaczał sobie cel do osiągnięcia w płaszczyźnie ponadludzkiej, uważając, że staje się człowiekiem o tyle, o ile zbliża się do wzorców boskich. Nie uważał się za coś danego, gotowego, ale dopiero tworzył siebie, stosując się do nauk dawanych przez mity. We własnym odczuciu był więc wolny i twórczy, a ryty dawały mu moce przekraczające normalne ludzkie możliwości.²⁹

W tym świetle staje się rzeczą zrozumiałą, że cała uwaga człowieka pierwotnego skupia się na rytualnym uobecnianiu historii mitycznej. Staje się ona jedyną historią, do której przywiązuje się prawdziwe znaczenie. Dlatego człowiek religijny społeczeństw prymitywnych dba, by historii tej nie zapomnieć i ustawicznie ją aktualizować, biorąc na siebie odpowiedzialność za siebie samego i całą naturę.

Nie interesuje natomiast człowieka pierwotnego historia świecka, traktowana jako suma wydarzeń jednostkowych, niepowtarzalnych i nie do przewidzenia. Wydarzenia te, jako pozabawione mitycznych archetypów, nie wpływały z jego punktu widzenia w istotny sposób na rzeczywistość i niosły jedynie ze sobą uciążliwości związane z przemijaniem. Dlatego człowiek pierwotny mocno odczuwał ciężar historii (*la terreur de l'histoire*) i wszelkimi dostępnymi środkami starał się jej przeciwstawić.³⁰ Potwierdzają to obserwacje Lévi-Straussa, które świadczą, że społeczeństwa pierwotne pragną ignorować

²⁹ M. Eliade, *Le mythe*, dz. cyt., s. 229 n.

³⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 332 n.; *Le mythe*, dz. cyt., s. 134 n. 196. 223—226.

historię i usiłują utrwalić stany, które uważają za pierwsze w swym rozwoju.³¹

Zdaniem Eliadego, we wszystkich mitach występuje postawa antyhistoryczna, niezależnie od bogactwa istniejących w nich treści i różnorodności występujących form. Postawa taka przejawia się w stałym dążeniu do przebywania w czasie sakralnym i nastawieniu na powtarzanie wzorczych boskich czynów. Czas sakralny i archetyp tworzą w ten sposób elementy konstytutywne mitu, decydujące o negatywnym nastawieniu człowieka pierwotnego wobec historii. Eliade dochodzi do wykrycia tych elementów na drodze fenomenologicznej, jego zdaniem najbardziej właściwej do poznania budowy skomplikowanego zjawiska. Świadomie rezygnuje z wszelkich apriorycznych założeń i celowo na początkowym etapie badań pozostawia na uboczu dotychczasowe teorie filozoficzne, psychologiczne i socjologiczne zajmujące się mitem. Pomija problem ilości i różnorodności opowiadań mitycznych, zawiesza swój sąd na temat ich prawdziwości. Pragnie jedynie pozwolić mówić rzeczom, zobaczyć i opisać mit tak, jak przedstawia się on nieuprzedzonemu obserwatorowi. W podejściu takim widać wyraźnie wpływ redukcji fenomenologicznej Husserla, zastosowanej do dziedziny zjawisk religijnych.³²

Eliade nie uprawia jednak filozoficznej fenomenologii, lecz tylko stosuje jej podstawowe zasady dla otrzymania bezstronnego opisu przejawów mitu, który pozwala wyodrębnić stale powtarzające się elementy, pominąć składniki zmienne i przypadkowe, aby dotrzeć ostatecznie do istoty zjawiska. Proponuje metodę indukcyjną, w której opracowane krytycznie dane empiryczne mają decydować o osiąganym wyniku. Przy zastosowaniu tej metody elementami konstytutywnymi mitu okazuje się czas święty i archetyp, poprzez które człowiek pierwotny pragnie wyrazić swój opór wobec historii.

³¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969 s. 351 n.

³² Zob. G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paryż 3 1967 s. 53 n.

II. FUNKCJA MITU W HISTORII

Antyhistoryczna postawa człowieka pierwotnego wobec historii przejawiająca się poprzez czas sakralny i archetyp nie wyklucza, zdaniem Eliadego, powiązań między mitem a historią. Celem wykrycia tych powiązań należy ustalić najpierw zasięg elementów historycznych w micie, a następnie na drodze analizy języka mitu wyjaśnić funkcję tych elementów wobec historii.

1. Elementy historyczne w micie

Ustalenie obecności i zasięgu elementów historycznych w micie pociąga za sobą konieczność zbadania cech pamięci zbiorowej w warunkach braku umiejętności czytania i pisania. Badanie takie natrafia w społecznościach pierwotnych na znaczne trudności, ponieważ nie dysponujemy dokumentami, które pozwoliłyby zestawić potwierdzone dane historyczne z treścią mitycznych przekazów. Na tym odcinku mit żywy z natury rzeczy wymyka się bezpośrednim badaniom.

Obserwacja pamięci zbiorowej i ustalenie rządzących nią praw możliwe jest dopiero przy zdegradowanych formach mitu, takich jak saga i legenda, gdyż dopiero przy nich dysponujemy danymi, które pozwalają odtworzyć z wystarczającą dokładnością rzeczywisty przebieg wydarzeń. Zastosowanie takiej metody wiąże się z założeniem, że cechy pamięci ludowej pozostają stałe, niezależnie od tego, czy działa ona wobec żywych czy też zdegradowanych form mitu. Przyjęcie tego rodzaju założenia wydaje się usprawiedliwione, ponieważ może rzucić światło na obecność elementu historycznego w micie. Eliade korzystając z tej drogi, ilustruje proces powstawania legendy na przykładzie formowania się ballady o *Dieudonné de Gozon*, trzecim z kolei wielkim mistrzu Kawalerów św. Jana z Rodos. Bohater otrzymał w legendzie przymioty św. Jerzego, znanego ze swej walki ze smokiem, a jego czyny rozstawione w poezji i pieśni nie znajdują pokrycia w materiale dokumentalnym.

Badania Haslucka dowiodły, że wielkiemu mistrzowi przypisano legendarną biografię, nie liczącą się z faktycznymi wydarzeniami, dopiero w dwa wieki od daty urodzin. Musiało więc upłynąć około dwustu lat, aby w pamięci zbiorowej zatarły się wspomnienia o prawdziwych czynach człowieka, a ich miejsce mogły zająć opowieści o zwycięskiej walce ze smokiem z Malpasso.³³

Podobny proces tworzenia legendy obserwujemy również u Jugosłowianina, M. Krajevica, który zasłynął ze swej odwagi w drugiej połowie XIV w. Jest to postać historyczna, której biografia ukształtowana została w pamięci ludowej według wszelkich norm mitycznych. Matką bohatera jest bogini, Marko walczy z trzygłowym smokiem, którego zabija. Pozbawia również życia swego brata, zgodnie z rozpowszechnioną legendą o braciach — przeciwnikach. Marko, chociaż zmarł w 1384 r., jest przyjacielem, a później wrogiem J. C. Hunyadi'ego walczącego z Turkami około 1450 r. Również i w tym przypadku ballada ludowa zawierająca liczne anachronizmy pojawia się w połowie XVII w., a więc około dwieście lat po śmierci bohatera. Tyle też trzeba było czasu, by postać historyczna mogła otrzymać cechy typowe dla legend.³⁴

Analogiczne zjawiska potwierdza również szereg przykładów zaczerpniętych z historii różnych religii. W Egipcie wrogowie faraona utożsamiani byli ze smokiem, podczas gdy sam władca otrzymywał atrybuty zwycięskiego bóstwa *Re*. Podobne przemiany historii w mit spotyka się również w pismach proroków hebrajskich, którzy często współczesne sobie wydarzenia odczytywali posługując się starym mitem kosmogonicznym. Mówił on o czasowym zwycięstwie smoka, nad którym ostateczny tryumf miał odnieść król — Mesjasz.³⁵

We wszystkich tego rodzaju przypadkach wydarzenia współczesne wyrażane były i interpretowane za pomocą pozaczasowego modelu mitu heroicznego. Postępowanie takie, wystę-

³³ M. Eliade, *Le mythe*, dz. cyt., s. 70 n.

³⁴ Tamże, s. 71 nn.

³⁵ Tamże, s. 68 n.

pujące zwykle w ramach elit intelektualnych danych społeczności, nie może być, zdaniem Eliadego, sprowadzone jedynie do propagandy o charakterze politycznym i należy się w nim dopatrywać również jednego z przejawów działania pamięci zbiorowej, przekształcającej wydarzenia i postaci znane z historii w modele mityczne.³⁶

Analiza przytoczonych przykładów prowadzi Eliadego do wniosku, że pamięć ludowa zdolna jest przechowywać wydarzenia historyczne i autentyczne jedynie od dwóch do trzech wieków. Po tym czasie życiorys danej osoby w mentalności archaicznej otrzymuje cechy legendarne. Pamięć zbiorową można więc przyrównać do olbrzymiego sита, które zatrzymuje jedynie informacje o charakterze wzorcowym, przepuszcza natomiast to wszystko, co nie może posłużyć do budowy swego rodzaju modeli. Wyjaśnia to, dlaczego w ludowych poematach epickich znajdujemy szczegóły dotyczące instytucji społecznych, panujących zwyczajów i opisy przyrody, rzadko natomiast natrafiamy na informacje o konkretnych zdarzeniach i osobach.³⁷

W sposób analogiczny, zdając sobie sprawę z różnic zachodzących między postaciami mitu żywego a jego zdegradowanymi formami, Eliade stosuje prawa rządzące pamięcią zbiorową do wytłumaczenia mechanizmu powstawania mitu w społecznościach pierwotnych. Zdaniem wybitnego religioznawcy, pamięć zbiorowa działa selektywnie, wybierając spośród wydarzeń tylko te, które nadają się do konstruowania wzorcowej historii świętej. Z materiału historycznego pozostają jedynie elementy, pełniące rolę tworzywa potrzebnego do budowania mitycznych opowiadań.

2. Język symboliczny mitu

W procesie przekształcania wydarzeń w pozaczasowe modele mityczne wielką rolę odgrywają jednostki o wybitnych

³⁶ Tamże, s. 69 n. 75.

³⁷ Tamże, s. 76.

zdolnościach twórczych.³⁸ Dzięki ich działalności, zdaniem Eliadego, nie należycie docenianej, elementy historyczne wyodrębnione zostają ze swego naturalnego kontekstu i zaczynają wchodzić w skład historii świętej, która jest zwartym systemem wypowiedzianym językiem symbolicznym.³⁹ Wydarzenia ulegają w systemie tym przemianie w symbole, tracąc całkowicie swój dotychczasowy charakter *profanum*.⁴⁰ Objawia się poprzez nie pierwiastek nadnaturalny, czyli, jak to określa Eliade, dokonuje się hierofania.⁴¹

Dotarcie do prawdziwym znaczeń zawartych w symbolach nie należy jednak do zadań łatwych, ponieważ symbole powiązane są ściśle ze sobą i tworzą zwarty system dostępny tylko dla tych, którzy przez dłuższe obcowanie z tym tak bardzo odległym od nas światem zdolni są do przyjęcia możliwości posługiwania się językiem innym, niż pojęciowy.⁴² Wniknięcie w mityczne obrazy domaga się bowiem uznania faktu, że symbol z natury rzeczy jest wielowarstwowy, i wobec tego może funkcjonować jednocześnie na wielu płaszczyznach.⁴³ Ukazuje on zawsze coś więcej niż samo zjawisko naturalne i dorzuca nowe znaczenie do danego przedmiotu lub czynności, nie odbierając im poprzedniej treści.⁴⁴ Dzięki tej wielopłaszczyznowości symbol staje się otwarty, może być nośnikiem wielu treści, a nawet wyrażać rzeczy niemożliwe do oddania w języku pojęciowym.⁴⁵

Eliade jest zdania, że myślenie symboliczne nie jest właściwością jedynie dziecka, poety czy psychopaty, lecz nierozrwalnie wiąże się z naturą ludzką i wyprzedza mowę oraz język dyskursywny. Rzeczywistość ukazuje się w sposób we-

³⁸ Tamże.

³⁹ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 377; *Images et symboles*, dz. cyt., s. 46. 162.

⁴⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 373 n.

⁴¹ Tamże, s. 374 n.

⁴² Tamże, s. 377.

⁴³ M. Eliade, *Image et symboles*, dz. cyt., s. 17; *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 381.

⁴⁴ M. Eliade, *Images et symboles*, dz. cyt., s. 233.

⁴⁵ Tamże, s. 229. Por. M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 378.

wnętrze sprzeczny, pojęcia nie są w stanie oddać „jedności przeciwieństw” widocznej w świecie, dlatego człowiek sięga po symbole mityczne. One bowiem są w stanie oddać w sposób o wiele głębszy, aniżeli jednoznaczny język pojęć, istotną strukturę bóstwa, które przerasta własne cechy i jednoczy w sobie przeciwieństwa.⁴⁶

Pod pewnym względem język symboliczny mitu posiada nawet przewagę nad językiem pojęciowym, ponieważ symbole dostępne są w sposób bezpośredni i intuicyjny. Mit bowiem sprzężony jest z rytuałem uobecniającym to, co się stało na początku.⁴⁷ Każdy z uczestników akcji odczuwa, że to on sam jest przedmiotem mitu, można więc powiedzieć, że biorąc udział w obrzędowej recytacji, celebrytuje tajemnicę o sobie samym. Bogactwo zawartych w rytuale symboli oddziaływało zatem głęboko na psychikę całego człowieka, angażując nie tylko jego rozum, lecz również wolę i uczucia i ułatwiając w ten sposób przeżycie religijne.⁴⁸

Symbole zawarte w mitycznych opowiadaniach ukazywały świat jako ład, porządek i jedność. Rzeczywistość przedstawiała być obca i wroga: dzięki objawiającej roli mitów odbierano ją jako Kosmos, którego człowiek stanowił częścią integralną. Świat mówił do człowieka poprzez gwiazdy, rośliny, zwierzęta i skały, pory roku i następujące po sobie dni i noce. Wystarczyło znać mity, by zrozumieć tę jego mowę i czuć się wprzęgniętym w harmonię istniejącą w bycie.⁴⁹

Świat dzięki mitycznym symbolom staje się nie tylko zrozumiały, ale i święty w swej najgłębszej strukturze. Słońce, księżyc, rzeki, rośliny i zwierzęta mają swoją historię, która odsłania, że całe istnienie kosmosu jest dziełem stwórczej

⁴⁶ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 351.375; *Images et symboles*, dz. cyt., s. 13 n.

⁴⁷ Por. G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969 s. 183.

⁴⁸ Por. L. Millet, *Le pouvoir du symbolisme*, Recherches et Débats 29 (1959) s. 23; J. Henninger, *Le mythe en ethnologie*, art. cyt., kol. 241 n.

⁴⁹ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., s. 173 n.

mocy nadnaturalnych sił.⁵⁰ Przesunięcie wydarzeń tej historii sakralnej w czas święty odgrywa zasadnicze znaczenie i wyraża w symbolicznej formie transcendencję Bóstwa, wykraczającego poza ziemskie formy bytowania. *Sacrum* zostaje umiejscowione w czasie bezupływowym, niezniszczalnym, jedynie trwałym, który właściwie jest wiecznością. Mit więc w tym wypadku za pomocą symbolów wyraża to, co teologia i filozofia wypowiadają przy pomocy języka pojęciowego.⁵¹

Symboliczny język mitu nie tylko ujawnia wewnętrzną strukturę *sacrum*, lecz także umożliwia nawiązanie z nim ściślego kontaktu. Symbolika pozwala w łatwy sposób na przejście z świata empirycznego do świata nadnaturalnego, scalając w jednym obrazie różne poziomy, a zarazem nie stapiając ich w jedno.⁵² Dzięki temu wydarzenia historii świętej, po uzyskaniu cech transcendencji, stają się dla człowieka pierwotnego boskimi wzorcami. Naśladowanie ich w symboliczny sposób w rytuale nadaje nawet zwykłym działaniom religijne znaczenie. Jakakolwiek czynność przestaje być wówczas tylko czynnością świecką, jednostkową i niegodną uwagi, ponieważ przy jej pomocy człowiek nawiązuje więź z *sacrum*. Archetypy mityczne nadają więc nowy, religijny wymiar wydarzeniom, z których składa się ludzkie życie.

W świetle spostrzeżeń Eliadego ukazuje się rola dwóch składników konstytutywnych mitu, do jakich należy czas święty i archetyp. Tworzą one stałą strukturę, poprzez którą człowiek pierwotny pragnie wyrazić swoje doświadczenie *sacrum* i usiłuje nawiązać z nim jak najściślejszą więź. Człowiek przy jej pomocy próbuje rozwiązać zagadkę swego istnienia i nadać sens temu, co przygodne, przemijające i zmienne.⁵³

Zwrócenie szczególnej uwagi na symboliczny charakter języka mitycznego stanowi u Eliadego klucz do ustalenia prawidłowej relacji między mitem a prawdą historyczną. War-

⁵⁰ Tamże, s. 46 n., 175 n.

⁵¹ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 357.

⁵² Tamże, s. 379.

⁵³ M. Eliade, *Images et symboles*, dz. cyt., s. 227—235.

stwa narracyjna historii świętej pełni tylko rolę narzędzia i nie można na niej się zatrzymywać, ulegając wrażeniu jej niezwykłości. Prawda mitu leży na płaszczyźnie obecnych w nim symboli i dopiero one mogą stać się przedmiotem krytycznej refleksji.⁵⁴

Przeprowadzona przez Eliadego hermeneutyka symboli mitycznych świadczy, że nie mówią one o świecie empirycznym i obowiązujących w nim prawach, lecz stanowią wypowiedź o *sacrum* i sposobach nawiązania z nim jak najbliższego kontaktu. Na tej płaszczyźnie ewentualny konflikt między mitem a historią nie może mieć miejsca, ponieważ mit nie mówi o wydarzeniach historycznych, lecz nadaje im nowy sens. W opowiadaniach mitycznych nie należy doszukiwać się historii, lecz zgodnie z naturą języka, w którym są formułowane, odkrywać postawę, jaką człowiek zajmuje wobec rzeczywistości.

Zbliżone do Eliadego stanowisko wobec omawianego problemu zajmuje współcześnie wielu wybitnych badaczy zjawiska mitu. Do podobnych wyników dochodzi np. A. Vergote na drodze analizy psychologicznego profilu człowieka pierwotnego. Według niego utożsamianie mitu z bezprzedmiotowym opowiadaniem wynika z nieznamomości struktury mitycznych opowieści i zastosowania niewłaściwej metody w ich ocenie.⁵⁵ Mit, ukazując strefę transcendentną, jej właściwości i stosunek do świata empirycznego, stanowi jedyne źródło wiedzy o bóstwie i pełni funkcję jakby światła, w którego blasku ukazuje się cała rzeczywistość w aspekcie ostatecznego przeznaczenia.⁵⁶

Wpływ Eliadego widoczny jest w prowadzonych od pewnego czasu intensywnych badaniach nad językiem religii. Korzysta z jego myśli m. in. P. Ricoeur, dla którego osiągnięcia badawcze Eliadego stanowią podstawę wyjściową dla

⁵⁴ Tamże, s. 29 nn. Zob. M. Davy, *Les symboles et l'histoire*. W: *Le symbol*, Recherches et Débats 29, Paris 1959 s. 31—34.

⁵⁵ A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974 s. 78—82.

⁵⁶ Tamże, s. 84. Por. Z. Kłysz, *Koncepcja mitu R. Bultmanna wobec najnowszych osiągnięć religioznawczych*, STV 8 (1970) nr 1 s. 342.

wnikliwych analiz języka mitycznego. Należy przyznać, że w analizach tych Ricoeur idzie głębiej, niż sam Eliade, ukazując, że mit w całości można potraktować jako symbol tzw. drugiego stopnia, rozbudowany w opowiadanie. Zastosowana tego rodzaju forma odgrywa ważną rolę, gdyż poprzez nią mit potrafi wyrazić rzeczy, które nie mogłyby być oddane w inny sposób. Ricoeur jest zdania, że mit mówi to wszystko, co chce powiedzieć poprzez swoją formę, która jest od niego nieodłączna.⁵⁷

Pogłębiający się w naszych czasach proces rozdziału między mitem a historią stanowi szansę dotarcia do istoty mitu jako zjawisko *par excellence* oryginalnego. Zrozumienie wewnętrznej budowy opowiadań mitycznych umożliwia bowiem spojrzenie na mit jako na rodzaj języka, w którym człowiek w swoisty sposób za pomocą symboli pragnie rozwikłać zagadkę ludzkiej egzystencji. W ujęciu Ricoeura mit zawiera nie historię, lecz prawdę ponadczasową, ważną w każdym okresie historycznym i wzbogacającą w istotny sposób naszą wiedzę o całości bytu. Stanowisko jego trafnie oddaje ulubione zdanie: symbol daje do myślenia (*le symbole donne à penser*).⁵⁸

Wobec ciągłego postępu w badaniach nad symboliką języka mitycznego problem stosunku mitu do prawdy trudno obecnie uznać za zamknięty. Dzięki pracom Eliadego wiadomo już jednak, że traktowanie dziś mitu żywego jako fikcji czy baśni polega na zasadniczym nieporozumieniu, wynikającym z zapoznania istoty mitycznych opowiadań.⁵⁹ Symbole mityczne mówią nie o historii, lecz o sensie historii i wyrastają z egzystencjalnego doświadczenia człowieka, który nie pyta w sposób teoretyczny, czym jest świat i *sacrum*, lecz w sposób praktyczny rozwiązuje zagadkę swego istnienia naśladowując boskie archetypy.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969 s. 315.

⁵⁸ Tamże, s. 32. 284. 306.

⁵⁹ M. Eliade, *Traité d'histoire*, dz. cyt., s. 349.

ZAKOŃCZENIE

Praca niniejsza miała na celu przedstawić syntezę myśli Eliadego na temat relacji zachodzących między mitem a prawdą. Wyniki badań Eliadego ukazały, że nie można tej relacji sprowadzić do zwykłego stosunku przeciwstawienia. W mitach bowiem daje się wyodrębnić obecność elementów historycznych zwykle odnoszących się do tradycyjnych form życia społecznego. Formy te stanowią jeden z rodzajów tworzywa służącego do budowy mitycznych opowiadań i zostają w micie wykorzystane do konstruowania symboli. Dzięki temu przedstawione w micie wydarzenia zachodzą w czasie i przestrzeni świętej. Następuje przesunięcie historii sakralnej w strefę transcendencji, co sprawia, że mit pełni rolę wzorca dla wszystkich ważnych życiowo czynności człowieka pierwotnego. Zdarzenia mityczne nadają w ten sposób religijne znaczenie poszczególnym momentom ludzkiego życia i całej historii.

Proponowane przez Eliadego rozwiązanie problemu mieści się na płaszczyźnie interpretacji egzystencjalnej. Tego rodzaju interpretacja znajduje częściowe potwierdzenie oraz uzupełnienie w pokrewnych dziedzinach badawczych, takich jak psychologia i filozofia religii. Dlatego wydaje się, że Eliade wskazał właściwy kierunek rozwiązania problemu stosunku mitu do prawdy, który wymaga dalszych opracowań, zwłaszcza na odcinku symboliki języka mitycznego.

Mythe et vérité d'après M. Eliade

Résumé

Notre travail avait pour but de présenter la synthèse de la pensée de M. Eliade en ce qui concerne la relation entre le mythe et la vérité.

L'herméneutique des symboles mythiques réalisée par M. Eliade indique que ces symboles ne considèrent pas le monde empirique et les lois qui le gouvernent, mais le sacré et les moyens de lier avec ce-

lui—ci les plus proches liens. Le conflit entre le mythe et l'histoire ne peut ainsi exister, puisque le mythe ne parle pas de l'événement, mais veut lui donner un sens nouveau. Dans les relations mythiques l'on ne peut rechercher la description de l'histoire, mais en accord avec la nature du langage dans lequel ces relations sont formulées, rechercher ce que l'homme représente face à la réalité.

Les résultats des recherches de M. Eliade ont montré que cette relation entre l'histoire et le mythe ne peut pas être réduite à un simple rapport d'opposition, car les éléments historique touchant le plus souvent les formes de la vie sociale traditionnelle sont utilisés dans le mythe pour la construction des symboles, grâce à quoi l'événement atteint le temps et l'espace sacrés. Il y a alors déplacement de l'histoire sainte dans la zone transcendente ce qui fait que le mythe joue le rôle de modèle pour tous les actes vitaux humains importants. L'événement mythique donne de cette manière une dimension religieuse à des moments particuliers d'une vie humaine et le mythe — le sens de l'histoire.

La solution proposée par M. Eliade peut être mise sur le plan de l'interprétation existentialiste utilisant de plus les récentes recherches sur l'interprétation du mythe. Cette interprétation se trouve en partie confirmée et complétée par la psychologie et la philosophie de la religion.

Il semble donc, que M. Eliade ait indiqué la véritable voie vers la solution du problème qui existe entre la relation mythe et vérité, mais qui demande encore des recherches approfondies, surtout sur la symbolique du langage mythique.

M. Mietliński