

Andrzej Małachowski

Koncepcja człowieka u myśli Mircea Eliadego

Wrocławski Przegląd Teologiczny 5/2, 105-113

1997

Artykuł został 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.

KS. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI

KONCEPCJA CZŁOWIEKA U MYŚLI MIRCEA ELIADEGO

Od początku istnienia człowiek przyjmując postawę pionową przekraczał kondycję typową dla naczelnych. Dzięki tej postawie, zdaniem Mircea Eliadego, zdobywał pierwotne doświadczenie – odczucie „wrzucenia” w pozornie nieograniczoną, nieznaną i groźną rozciągłość wyznaczającą różne metody orientacji¹. Człowiek staje się istotą zorientowaną, bo nie może długo żyć w dezorientacji. Nadanie orientacji człowiekowi posiada podwójne egzystencjalne znaczenie. Dzięki niej człowiek odnajduje swoje miejsce w świecie, staje się „zorientowany” w sprawach swojego życia, a równocześnie ukierunkowany w swoim rozwoju i otwarty na tego, który orientuje. To egzystencjalne „orientatio” determinuje człowieka, bo ustala pewien porządek, ale jest też wyznacznikiem wolności człowieka. Zawsze też zakłada istnienie kogoś, kto objawiając coś, orientuje i daje inklinacje do pójścia we właściwym kierunku.

Od początku człowiek szukał ułatwień życiowych poprzez posługiwanie się narzędziami, produkowanie ich i doskonalenie. Niektóre z nich od początku były przeznaczone do celów kultowych. Podobnie też od początku odczuwał swoją wyjątkowość w świecie oraz transcendencję, czego przykładem mogą być archaiczne ceremonie grzebalne (70-50 tysięcy lat przed Chrystusem) oraz skalne malowidła ukryte w trudno dostępnych miejscach w jaskiniach (30-9 tysięcy lat przed Chrystusem)².

¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, Warszawa 1988, s. 4.

² Tamże, s.14: „Ponieważ malowidła znajdują się dość daleko od wejścia, badacze są zgodni co do sanktuarijnego charakteru jaskiń. Co więcej, wiele z owych jaskiń nie nadawało się do zamieszkania, a trudny dostęp potęgował ich numinotyczny charakter. Aby dotrzeć do dekorowanych ścian, trzeba przebyć dystans setek metrów, jak w przypadku jaskini Niaux czy Trois Freres. Jaskinia Cabrerets stanowi prawdziwy labirynt, i trzeba poświęcić wiele godzin, by ją zwiedzić. W Lascaux dostęp do niższej galerii, zawierającej jedno z arcydzieł sztuki paleolitu, jest możliwy dzięki spuszczeniu sznurowej drabiny poprzez szyb o głębokości 6,30 m. Intencjonalność owych malowanych czy wrytych dzieł wydaje się niewątpliwa”.

Wpatrywanie się w „dziwne” zjawiska przyrody budziło lęk i przerażenie, a powolne ich opanowywanie rodziło zawsze podziw i zdumienie. Człowiek szukając zrozumienia otaczającej przyrody, odkrywa powoli istotę, której spotkanie i doświadczenie daje niewymowne szczęście. Człowiek szukając Boga i doświadczając jego obecności, zaczyna budować świątynie, tworzyć formy kultowe i mitologię³. Pojawia się instytucja szamana, który staje się pośrednikiem w załatwianiu spraw ludzkich przed Bogiem. W jego to wewnętrznych przeżyciach – często ekstazy – Bóg pozwalał się stopniowo odnajdywać w coraz większej głębi i majestacie⁴. Człowiek stara się swe życie uwznioślić i spotęgować, wydobyć z niego najgłębszy sens. Religia daje mu możliwość poszerzenia życia do najdalszych granic. Człowiek pragnie życia bogatszego, głębszego i szerszego, pragnie mocy. Ciągłe jest niepokojny i stale szuka w swym życiu czegoś, co go przewyższa, pragnąc posłużyć się tym, albo modlić się do tego⁵.

Przed upadkiem był wielki, bo był z Bogiem, kiedy zaś upadł – utracił Boga i swą wielkość może jedynie upatrywać w ponownym powrocie do Boga⁶. Człowiek zaangażowany w doczesność i przyrodzoność nie może wyzbyć się idei wieczności i nadprzyrodzoności⁷. Musi stale pamiętać, że nie tworzy praw, lecz je odkrywa, że jest potężny w dziełach swej techniki, lecz jednocześnie zależny od przyrody, że dąży do doskonałości, ale wciąż popełnia błędy, rozwija kulturę, naukę, ale też wciąż na nowo musi wszystko wnikliwie obserwować, stawiać hipotezy i je weryfikować. Takie tylko zewnętrzne traktowanie rzeczywistości ziemskich nie zapewni rozwoju integralnego, bo istnieje też świat wewnętrzny, w którym to przede wszystkim powstają wielkie myśli, fundamentalne decyzje i przeżycia o charakterze mistycznym. Człowiek wtedy doświadcza głębokiej zależności od bóstwa, które go przewyższa i jest tajemnicze, wzbudza lęk, ale jest też wszechogarniające i pełne majestatu, powodując fascynację.

M. Eliade zauważa, że wszystko co człowiek dostrzega, może stać się dla niego objawianiem się Boga, lub w terminologii Eliadego hierofanią, czyli objawieniem

³ M. E l i a d e, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 92-95.

⁴ Por. Tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994; por. S a s a k i, *Badanie psychiatryczne szamanów w Japonii*, w: *Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Jankowski, Warszawa 1990, s.60-88 oraz E. H. A c k e r k n e c h t, *Szamanstwo i psychopatologia*, w: tamże, s. 100-157.

⁵ M. E l i a d e, *Tęsknota za rajem w tradycjach prymitywnych*, w: *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 63-77.

⁶ Eliadowskie pojęcie nostalgii koresponduje z „niespokojnym sercem” człowieka ustawicznie poszukującego szczęścia, dopóki nie spocznie w Bogu, opisanym przez św. Augustyna w *Wyznaniach* (X,23).

⁷ Temu zagadnieniu M. Eliade poświęca bardzo dużo uwagi, nazywa to mitem wiecznego powrotu i odnajduje we wszystkich kulturach. Por. M. E l i a d e, *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, Princeton University Press 1974.

numinosum, bo „w gruncie rzeczy nie wiemy czy istnieje coś – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię”⁸. Przeżycia wewnętrzne ukazują się w rozmaitej formie u wszystkich ludzi i we wszystkich czasach. Za względu na swą intymność najczęściej wymykają się postrzeganiu, są swoistym manifestowaniem się sacrum w jednostce. Jak więc możemy mówić w sposób oczywisty o czymś, co wymyka się postrzeganiu, co odczuwa się subiektywnie i co pozostaje na zawsze ukryte, a jednocześnie chce się ukazać, a więc jest objawieniem? Wszystkie zjawiska współczesnego świata „sygnalizują usprawiedliwioną tęsknotę za nowym doświadczeniem i możliwościami życia, nadzieję takiego życia, które byłoby przeciwnostawne często funkcjonalnej egzystencji w obecnym świecie i społeczeństwie”⁹.

Pojęcie „homo religiosus” jest centralną kategorią myśli filozoficzno-religijnej M. Eliadego. Religia jest kluczem do zrozumienia człowieka, bowiem religijność stanowi według Eliadego istotną cechę człowieka.

Eliade nie przedstawił nigdzie swej koncepcji człowieka w sposób systematyczny. Nie formuluje też *explicite* i jednoznacznie swoich założeń antropologicznych. Trzeba je rekonstruować *ex post* z jego wielopredmiotowej twórczości naukowej, literackiej i eseistycznej. Fundament, na którym buduje swoją koncepcję człowieka, jest bardzo szeroki i to zarówno w znaczeniu historycznym, jak i przedmiotowokulturowym. Pierwszy aspekt odnosi się do badania całej historii ludzkości, od paleolitu aż do współczesności. Drugi zaś – to wszystko to, w czym wyrażało się człowieczeństwo, w czym i jak manifestował się i manifestuje człowiek.

Kiedy Tomasz Altizer stawia Mircei Eliademu zarzut, że „nie prowadzi dialogu z reprezentantami nowoczesnej świadomości”, takimi jak Nietzsche, Freud czy Marks, ten odpowiada: „Zmierzyli się oni z problemami i kryzysami charakterystycznymi dla nowoczesnej duchowości zachodniej. Ja uważam, że te horyzonty kulturalne są »prowincjonalne«. Kryzysy i problematyka takiego Freuda, Nietzschego czy Marksa itd., są już przekroczone lub rozwiązane. Jeśli o mnie chodzi, to próbuję otworzyć ludziom Zachodu widok na inne światy – nawet jeśli niektóre z tych światów uległy zagładzie dziesiątki tysięcy lat temu. Ja rozmawiam nie z Freudem czy Jamesem Joycem: próbuję zrozumieć myśliwego paleolitu, jogina i szamana, chłopca z Indonezji, Afrykańczyka itd. I porozumieć się z każdym z nich”¹⁰. M. Eliade mocno podkreśla, iż „zachodnia kultura powinna – zanim nadejdzie jej definitywna zagłada – odkryć na nowo i udostępnić wszystkie sposoby istnienia człowieka. Moim obowiązkiem jest ukazanie wielkości, raz naiwnej, raz

⁸ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s.17.

⁹ H. von Mallinckrodt, *Z teologii doświadczenia*, *Seminare*, 4(1979) s. 29-38. Por. także: H. Waldenfels, *Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata*, *Studia Theologica Varsoviensia* 25(1987)2, s. 27-45.

¹⁰ M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 289.

monstrualnej, tragicznej archaicznych cywilizacji¹¹. Aby zrozumieć przynajmniej część współczesnych postaw ludzkich, trzeba zdaniem Eliadego, wrócić do źródeł i motywów bardzo odległych, niemalże prehistorycznych. Wydobyte z nich wartości pragnie Eliade zsyntetyzować z odpowiednimi wartościami świata zachodniego i stworzyć „człowieka integralnego” i „nowy humanizm” – jako panaceum na wszelkie dolegliwości społeczne i moralne Zachodu¹².

Fundamentalną tezą antropologii Eliadego jest stwierdzenie, że do natury człowieka (*conditio humana*) należy być religijnym¹³. Człowiek niereligijny nie jest po prostu człowiekiem. Określenie „człowiek religijny” jest właściwie pleonazmem, bowiem istotna różnica między człowiekiem a innymi żywymi istotami kryje się właśnie w wymiarze religijnym. Jedynie człowiek jest zdolny do pozaracjonalnego pojmowania wymiaru rzeczywistości, całkowicie różnego od świata doczesnego i do świadomego w nim uczestnictwa. Jedynie zatem człowiekowi można dopisać przymiotnik „religijny”. Nawet na najbardziej archaicznych poziomach kultury – uważa M. Eliade – „życie pojmowane jako bycie człowiekiem, jest samo w sobie aktem religijnym; zdobywanie pożywienia, życie płciowe i praca mają wartość sakramentu. Innymi słowy, być człowiekiem, a raczej nim się stać, znaczy być »religijnym«”¹⁴.

Homo religiosus jako byt konkretny i autentyczny znajduje się zawsze w jakiejś sytuacji określonej czasowo, w jakichś warunkach, jego własne istnienie ma swoje miejsce w historii. M. Eliade powtarza za M. Heideggerem: człowiek jest bytem w świecie. Będąc zarazem indywidualną jednostką, człowiek stwierdza swoje uwikłanie w skomplikowaną sieć odniesień osobowo-rzeczowych i międzyosobowych. „W ciągu stulecia z górą – pisze M. Eliade – większa część wysiłku naukowego i filozoficznego Europy poświęcona była analizie czynników »warunkujących« byt ludzki: Zdołano pokazać, jak i w jakim stopniu człowiek uwarunkowany jest swoją fizjologią, dziedzicznością, środowiskiem społecznym, wyznawaną ideologią kulturalną, swą podświadomością, przede wszystkim zaś historią, zarówno chwilą dziejową w której żyje, jak i swą historią osobistą. To ostatnie odkrycie myśli zachodniej, że człowiek jest w zasadzie bytem doczesnym i historycznym, że nie jest i nie może być kimś innym tylko tym, kim uczyniła go historia, dominuje jeszcze w filozofii europejskiej. Pewne kierunki filozoficzne dochodzą nawet do wniosku, że jedynym godnym człowieka i możliwym do przyjęcia przez niego zadaniem jest śmiało i całkowite akceptowanie owej doczesności i historyczności,

¹¹ Tamże, s. 289.

¹² M. E l i a d e, *A New Humanism*, w: *The Quest*, s. 1-11 oraz w: *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, red. D. Carrasco, J.M. Swanberg, Boulder and London 1985, s. 35-44.

¹³ A.B., *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, w: M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, s. X.

¹⁴ M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, s.1; por. tenże, *La nostalgie des origines*, Paris 1970, s. 9.

a każdy inny wybór oznacza ucieczkę w abstrakcję i fikcję, pociągając za sobą bezpłodność i śmierć, stanowiące bezlitosną karę za zdradę Historii¹⁵. Ta determinacja jest, według M. Eliadego, tylko pozorna, bo człowiek w istocie jest niezależny od historii. Pomimo tego uwarunkowania określoną sytuacją świata zewnętrznego musimy akceptować ten fakt i żywić takie uczucia i przejawiać takie dążenia, jakich wymaga od nas sytuacja bytowo-historyczna¹⁶.

Sytuacja człowieka nie zawsze musi być sytuacją historyczną. Do takich niehistorycznych uwarunkowań M. Eliade zalicza sen, marzenie, melancholię i rezygnację, zachwyty i kontemplację, itp. Słuchanie dobrej muzyki, zakochanie się czy też rozmodlenie się – to również wyprowadza człowieka z historycznego kontekstu „teraz” i łączy z wiecznym „teraz” miłości i religii. Takie sytuacje nie mają charakteru „historycznego”, a mimo to są równie autentyczne i równie ważne w egzystencji ludzkiej, jak sytuacje historyczne. Co więcej M. Eliade przypisuje im rolę pierwszorzędną, formułując tezę: „Im bardziej duch ludzki staje się świadomy siebie, tym wyraźniej wyzwala się z historycznych ograniczeń¹⁷”. Dowód tej tezy, chociaż mało przekonujący, bo wyjątkowo egzemplaryczny, mają stanowić dla M. Eliadego mistycy i mędrcy wszystkich czasów.

Mircea Eliade przestrzega przed powierzchownym patrzaniem na człowieka, jako na przedmiot badań antropologicznych. Większość bowiem faktów z życia człowieka jest powiązana z jego psychiką i jest jej pierwotnym i podstawowym wyrazem. Dlatego też nie powinno się ograniczać do relacjonowania tych faktów w wymiarze historycznym, lecz trzeba zawsze wnikać głębiej i szukać ich znaczenia, i wewnętrznych powiązań. Bezpośredniego wstępu tam żaden człowiek nie ma, bowiem, z metafizycznego punktu widzenia jest bytem samym w sobie i sam dla siebie jest wielką tajemnicą, a tym bardziej dla drugiego człowieka.

Tylko w mitach i symbolach człowiek jawi się jako byt nie uwarunkowany historią. Dowodem na to są dla M. Eliadego pewne mity i symbole, które rozszerzały się po świecie w ramach rozmaitych kultur. Nie były one odkryte spontanicznie przez pierwotnego człowieka, lecz ukształtowały się stopniowo poprzez bogaty splot czynników kulturotwórczych, działający w niektórych konkretnych społecznościach. Wyobrażenia te zawędrowały bardzo daleko od swego miejsca powstania i zostały zasymilowane przez ludy, które bez tego nigdy by ich nie zna-

¹⁵ M. E l i a d e, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984, s. 11-12.

¹⁶ Charakterystyczne są zwierzenia Walta Whitmana: „Do zwierząt mógłbym powrócić i żyć z nimi, tak są spokojne i zadowolone. Długo, długo patrzę na nie i widzę, że ani się nie wysilają, ani nie płaczą nad swoim życiem. Nie leżą bezsenne w ciemności i nie oplakują grzechów swoich. Żadne z nich nie jest zadowolone i żadnego nie oglupia żądza posiadania rzeczy. Nikt tam nie kłęk przed drugim ani przed przodkiem swoim sprzed lat tysiąca. Poprzez całą ziemię nie masz tam nikogo czczonego i nikogo nieszczęśliwego” (W. J a m e s, *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958, s. 81).

¹⁷ M. E l i a d e, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, New York 1961, s.32-33.

ły. Nasuwa się pytanie: Dlaczego pewne mity i symbole lub ich fragmenty, rozpowszechniały się szybko, a inne zanikały? Odpowiedź jest oczywista: widocznie jedne odpowiadały istotnym potrzebom ludzkim, drugie zaś nie. Eliade stąd wyprowadza następującą tezę: „Dopiero w mitach i symbolach pojawia się człowiek w swej sytuacji ostatecznej, a nie w uwarunkowaniu historycznym. Te mity i symbole pokazują, jaką sytuację odkrywa człowiek, gdy ocenia własną pozycję we wszechświecie”¹⁸. Można powiedzieć, że są one owocem ciągle pogłębianej refleksji człowieka nad własną pozycją we wszechświecie. Człowiek stanie się wtedy dla drugiego swoistym objawieniem bogactwa duchowego. Psychologia głębi, do której Eliade często się odwołuje, zwróciła uwagę, że pewne mityczne symbole i tematy można odnaleźć w psychice każdego człowieka, bowiem wszyscy ludzie, bez względu na różnicę ras i tła historycznego, spontanicznie odkrywają na nowo archetypy, które spotyka się w pierwotnym symbolizmie. Inspirację do takiego stwierdzenia, a jednocześnie dobry przykład, znalazł M. Eliade u Platona w *Teajtecie*, gdzie Sokrates przedstawiony jest jako akuszer, wydobywający z umysłów ludzkich na świat idee, z których ludzie nie zdawali sobie sprawy. Na podstawie tego M. Eliade formułuje kolejną tezę: „Człowiek jest w pełni sobą, spełnia siebie jako byt integralny, wewnętrznie scalony, wtedy tylko, gdy przerasta swój moment historyczny, gdy nie odrzuca pragnienia przeżycia w sobie na nowo odwiecznych archetypów”¹⁹. Co więcej, Eliade proponuje, by na samego człowieka popatrzeć jako na żyjący symbol. Odzyskanie poczucia własnego antropokosmicznego symbolizmu może dać człowiekowi jeszcze jeden nowy wymiar istnienia, według Eliadego wymiar zupełnie zlekceważony i pominięty przez szeroko rozpowszechnione formy egzystencjalizmu i historycystycznego relatywizmu. Na ile człowiek przekracza prawa historii, na tyle odnajduje swoją pełnię człowieczeństwa. Ale ten powrót do pierwotnego i autentycznego sposobu życia nie wyrwa jednak człowieka z historii. Sama historia „może pewnego dnia odkryć swe własne, prawdziwe znaczenie i stać się epifanią ludzkości w jej absolutnym i chwalebnyim stanie”²⁰. W jakim sensie historia może stać się chwalebna albo nawet absolutna, tego nie tłumaczy dokładnie, lecz powołuje się ogólnie na miejsce historii w tradycji judeochrześcijańskiej i stwierdza tylko, że żaden człowiek wierzący nie może być obojętny wobec czegoś, co – aby użyć terminologii chrześcijańskiej – jest objawianiem się doskonałej chwały w świecie²¹.

Wyobraźnia każdego człowieka poddana jest stale wpływow takim samych archetypów, których obiektywizacja następuje w różnych formach kultury: sztuki, religii, filozofii i nauki. Dlatego też Mircea Eliade próbuje zrekonstruować system

¹⁸ M. Eliade, *Images and Symbols...*, s. 34.

¹⁹ Tamże, s. 35-36.

²⁰ Tamże, s. 36.

²¹ Tamże, s. 37.

świata człowieka pierwotnego. Odnajdując w mitach głębokie treści metafizyczne i traktując je jako wyraz specyficznej filozofii społeczeństw tradycyjnych podejmuje się rekonstruować ontologię człowieka pierwotnego, którą nazywa ontologią archaiczną. Jest to możliwe – bowiem jak stwierdza Eliade – „mit wyraża w sposób plastyczny i dramatyczny to, co teologia i metafizyka określają dialektycznie”²².

Podstawowymi kategoriami ontologii archaicznej są kategorie świętego czasu (*illud tempus*, czas kosmogonii) i świętej przestrzeni (*axis mundi*, centrum). Czas i przestrzeń nie są jednorodne, lecz wewnętrznie rozbite i poddane dwóm sferom: świętej (*sacrum*) i świeckiej (*profanum*). Przestrzeń staje się bezwzględny punktem odniesienia jako miejsce ontofanii, czas – początkiem historii. Wszelkie istnienie zaczyna się w czasie: „póki jakaś rzecz nie zaistniała, nie mógł też istnieć jej czas”²³. Czas początków pełni funkcję wzorcową, umożliwiając zaistnienie innego, zwykłego czasu, świeckie trwanie wydarzeń historycznych. Czas święty, który wytrysnął ab origine, jest ze swej natury wieczną terażniejszością mitycznych początków, nie płynie, nie stanowi nieodwracalnego trwania. Mircea Eliade określa go jako „ontologiczny, parmenidejski”, bo zawsze tożsamy z samym sobą i nie wyczerpujący się. Historia nie ma nic wspólnego z czasem sakralnym poza tym, że może być przerwana przez odcinki wydarzeń świętych, stanowiących „sekundy hierofaniczne”. W okresie świąt *illud tempus* przywoływany jest poprzez rytuały. Dochodzi wtedy do dialektyki hierofanii, *sacrum* „zstępuje na ziemię” przywoływane przez mimetyczne gesty człowieka. Człowiek pozostaje sobą wyłącznie jako *homo religiosus*, a tym, co stanowi o istocie człowieka religijnego jest, „glód ontologiczny”, pragnienie umieszczenia się na stałe w „bożym świecie” wyznaczonym przez *illud tempus* i *axis mundi*. Kategoria centrum jest najbardziej pierwotną koncepcją ludzkiej świadomości. Poszukuje ona punktu stałego, na tyle znaczącego, by zorientować wokół siebie świat chaosu pełen złych mocy i by dokonać semantyzacji, hierarchizacji i uporządkowania tego świata, nadać mu nie tylko sens, ale przede wszystkim formę i nazwę, a więc go stworzyć. Tym centrum może być tylko *sacrum*, bowiem tylko ono przejawiając się, ustanawia ontologicznie świat. Stąd wynika specyficzna sakralna waloryzacja bytu dokonywana przez człowieka pierwotnego. Bytem dla niego jest tylko to, co święte, albowiem tylko *sacrum* istnieje w istocie, *sacrum* jest źródłem istnienia i jako takie jest dobre i mocne, pożyteczne i realne, będąc jednocześnie osią świata. Im dalej od niego, tym owe cechy są słabsze, stają się atrybutami świeckiej, nieodróżnionowej, amorficznej sfery *profanum*. Tym, co określa czasoprzestrzeń *profanum*, są nicność i brak bytu. Wyobraźnia archaiczna „jest rządzona przez wiarę w absolutną rzeczywistość przeciwstawioną świeckiemu światu niereczywistości, w ostatecznym ro-

²² M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 411.

²³ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia...*, s. 92.

zumieniu ten drugi »świat« nie konstytuuje świata, mówiąc właściwiej, jest to nierealność, nie stworzona, nie istniejąca pustka²⁴.

Sacrum jest bytem, a jego cechami są ogólność i statyczność, niezmiennosc, wieczna teraźniejszość. Jako ogólne sacrum jest jedynym modelem stworzonego świata, wszystkich działań ludzkich i instytucji społecznych. O bycie opowiada mit, jest on bowiem historią świętą, opowieścią o tworzeniu rzeczywistości. *Sacra gesta deorum* przekazywane przez mity jako boskie archetypy stają się apodyktycznymi, absolutnymi i jedynie skutecznymi paradygmatami wszelkich czynów ludzkich. Eliade twierdzi, że wszelkie działanie nie zapośredniczone w modelach przynależy do sfery tego, co świeckie, a świecka aktywność jest według człowieka tradycyjnego „daremna i złudna, w ostatecznym rozrachunku nierzeczywista”²⁵. Czyny indywidualne, nie będące odzwierciedleniem boskich paradygmatów, konstytuują to, co zmienne, podległe czasowi, grzeszną historię. Pamięć zbiorowa jest ahistoryczna, historia napawa lękiem i grozą śmierci, ostatecznego końca. Dlatego cały wysiłek kultur archaicznych skierowany jest przeciwko historii, jej postępowi i pozornej wolności. Mit wyciska na wydarzeniach pieczęć wieczności, historia poddaje je prawu względności. Człowiek archaiczny wybiera mity, sytuuje je „po stronie absolutu”, a czyni tak dlatego, że jest więźniem stałej tęsknoty, dającej się określić jako rudymenatny ruch świadomości do przekroczenia rzeczywistości czasowej i zmiennej. Owa tęsknota uwarunkowana jest uniwersalnymi archetypami – dominantami nieświadomości zbiorowej, które u Junga obiektywizują się w symbolach jaźni i mandali, u Eliadego – raju, wieczności i androgynii. Jest ona w wypadku człowieka tradycyjnego tak silna, że wszystkimi środkami stara się zapewnić sobie ten raj w ramach historii i konkretnego życia. Ten paradoks ściągania raju na ziemię umożliwiony jest przez odniesienie do mitu, które sprowadza się do naśladownictwa (*mimesis*) wzorców – modeli. Czym jest ów *mimesis* i jak jest możliwy do osiągnięcia? Eliade podkreśla, że społeczeństwa archaiczne realizowały boskie wzorce poprzez rytuały i obrzędowe recytacje mitów. Cały rok objęty był kalendarzem sakralnym wyznaczającym święta, dzięki którym możliwe było przekroczenie czasu świeckiego. Ale mimetyzm nie polegał tylko na biernym kopiowaniu tradycyjnych wzorców, ale na ich reaktualizowaniu. Święte ceremonie są czymś więcej niż symboliczną i pozorną realizacją wydarzeń mających miejsce in illo tempore, są one realizacją magiczną, wyobrażają te wydarzenia nie jako reprezentację, ale jako identyfikację. „Kult sprowadza skutek, który w działaniu ukazany został obrazowo. Funkcja jego nie polega wyłącznie na naśladowaniu, lecz na umożliwieniu udziału lub uczestnictwie”²⁶. Rytuał nie jest upamiętnieniem pierwszej epifanii rzeczywistości, jest jej aktualizacją. Obrzędy stają się w ten

²⁴ M. Eliade, *The Myth of Eternel Return...*, s. 92.

²⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia...*, s. 108.

sposób magicznym przenośnikiem człowieka w czas sakralny, w którym jego gesty nabierają mocy twórczej równej bogom, a on sam zostaje „nasycony” bytem. Mity i rytuały spełniają więc funkcję nie tylko poznawczą, będąc zapisem pierwotnych wydarzeń, ale jakby ontyczną, znoszą bowiem czas świecki i objawiając rzeczywistość sakralną, wprowadzają w nią człowieka i nadają nowy wymiar jego egzystencji. Co więcej, cała rzeczywistość otaczająca człowieka uczestniczy w tym wydarzeniu, przestrzeń skupia się do sakralnego centrum, staje się hierofanią, przez co nabiera mocy i odnawia się. „Dzięki mocy paradygmatycznych modeli, objawionych ludziom w czasach mitycznych, kosmos i społeczeństwo są okresowo regenerowane”²⁷. Ten paradoks „przerzutu poza czas”, przekształcenia przestrzeni kosmosu w przestrzeń *sacrum*, tłumaczy sama natura *sacrum*. Jest ono różne jakościowo od *profanum*, ma charakter dialektyczny i może objawiać się w świecie. Hierofania ujawnia ambiwalentną zbieżność *sacrum* i *profanum*, bytu i niebytu, wieczności i stawania się. Ambiwalencja owa ma dwa aspekty: psychologiczny – *sacrum* przejawia się jako *numinosum, mysterium tremens et fascinans*, i aksjologiczny – jest ono równocześnie święte i skalane. Święty i skalany jest również świat i człowiek. Wynika to z jego dualistycznej struktury, z jego poddania się historii i otwartości na przyjęcie hierofanii. To ontologiczne pęknięcie świata, jego kompromis między tym, co święte i tym, co świeckie, jest źródłem cykliczności jego procesów, kolistości trwania – kosmos to pogrąża się w grzesznej historii, w swej konkretności, to wraca znowu do swych boskich źródeł, stając się bytem ogólnym. Skoro periodyczne odnawianie świata gwarantuje uzyskanie nieśmiertelności, archaiczny mit wiecznego powrotu jest przejawem optymizmu człowieka pierwotnego i jego nadziei na to, że żaden kataklizm, żadne zło nie mogą być ostateczne, jeśli tylko archetypy będą wiecznie odtwarzane. M. Eliade podkreśla, że pragnienie zrealizowania idealnej formy w warunkach ludzkiego istnienia nie jest przejawem jakiegoś „spirytualizmu” człowieka pierwotnego, deprecjonowania ziemskiej egzystencji na korzyść propagowania ascetyzmu czy nihilizmu. Tęsknota za wiecznością była pragnieniem przedłużenia konkretnego życia w nieskończoność, a to właśnie gwarantowała wiara w nieskończone powracanie świata. Człowiek społeczności pierwotnych dążył do rajy konkretnego i optymistycznie głosił, że można taki raj zdobyć *hic et nunc*, na ziemi w konkretnym czasie.

²⁶ J. H u z i n g a, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1985, s. 30.

²⁷ M. E l i a d e, *The Myth...*, s. XIV.