

ANDRZEJ KORCZAK

(Warszawa)

PORZĄDEK WŚRÓD MITÓW WEDŁUG MIRCEI ELIADEGO

Rodzaje mitów według Mircei Eliadego

Mircea Eliade jako mitoznawca kojarzony jest przede wszystkim z mitem archaicznym, który służy mu do rekonstrukcji pierwotnej religijności. Właśnie za tę rekonstrukcję uczony jest uwielbiany przez część swoich czytelników i kontynuatorów, a krytykowany przez oponentów. Tymczasem rumuński uczony nie zajmował się wyłącznie mitem archaicznym, choć mity te i ich różnorodne modyfikacje zajmują w jego badaniach najważniejsze miejsce, podobnie jak badania nad archaiczną strukturą sacrum i jego późniejszymi modyfikacjami aż do współczesnych kamuflaży sacrum włącznie.

Gdybyśmy mieli wyróżnić wszystkie rodzaje mitów, jakie przytoczył i opisał w swoich pracach Eliade, to musielibyśmy wymienić: mity kosmogoniczne, mity Wielkiego Czasu, mity pochodzenia, mity kosmicznego jaja, mity kosmicznych zaślubin, mity kosmicznego drzewa, mity płodności, mity *coincidentia oppositorum*, mity osi świata, mity kosmicznej góry, mity kolumny niebios, mity boskiej i ludzkiej androgynii, mity ofiary (śmierci i zmartwychwstania), mity *renovatio*, mity upadku w czas, mity *deus otiosus*, mity eschatologiczne, mity soteriologiczne, mity wstępowania do nieba (mostu do nieba, sznura łączącego ziemię z niebem, lotu do nieba, schodów i drabiny do nieba), mity zejścia do piekła, mity zejścia w głąb morza, mity inicjacyjne, mity szamanów, mity bohaterskie, mity światłości mistycznej, mity orfickie, mity żywiołów, mity Ziemi, mity konkretnych rzeczy jak np. mity żelaza, mity perły, mity roślin (np. mity mandragory), mity zwierząt, mity współczesne, hipisowski mit świętości natury. Do tej liczby mitów, która może zostać rozszerzona o kilka lub kilkanaście szczególnych rzadkich

mitów należałoby jeszcze dodać wyróżnione przez uczonego struktury mityczne. Należą do nich: mityczna struktura świątyń, mityczna struktura miasta, domu i czasu, mityczna struktura i sens ruchów średniowiecznych, mityczna struktura opisów Ameryki przez pierwszych osadników amerykańskich, mityczny sens mód kulturowych, mityczny sens różnego rodzaju praktyk (np. praktyk orgiastycznych, okultystycznych i ezoterycznych), mityczny sens pewnych kierunków filozoficznych, np. heglizmu czy marksizmu, mityczne aspekty literatury i sztuki, oraz mityzacja historii.

Definicja mitu

Już samo to wyróżnienie rodzajów mitów przytaczanych i często omawianych przez Eliadego dużo mówi o rozległości jego zainteresowań, ale także o złożoności zjawiska, które określamy zbiorczo nazwą mit. Czy w tym chaosie mitów daje się wyróżnić jakiś sensowny porządek, który dawałby klucz do rozumienia tego zjawiska? Postaram się pokazać, że uczonego znalazł klucz porządkujący jego wiedzę na temat mitów, i że jest to zupełnie inny klucz niż pojęcie monomitu Josepha Campbella. Warto jednak zauważyć fakt, iż Eliade nigdy nie uległ pokusie czysto formalnego uporządkowania tej wiedzy. W pracy *Aspekty mitu* zauważył, po pierwsze, że trudno znaleźć jedną definicję mitu, na którą zgodziliby się wszyscy uczeni, po drugie, wyraził wątpliwość czy można znaleźć jedną definicję mitu, która objęłaby wszystkie typy i funkcje mitów we wszystkich tradycyjnych i archaicznych społecznościach¹, po trzecie – mit jest złożonym zjawiskiem kulturowym i daje się go rozpatrywać w różnych perspektywach badawczych².

Żeby jednak nie pozostawiać czytelnika bez narzędzia interpretacyjnego w kwestii, co jest tematem książki, Eliade formułuje bardzo ogólną definicję mitu, która brzmi następująco: „Mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie «początków». Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna – Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzkie zachowania, instytucja. Tak więc zawsze jest to opowieść o «stworzeniu», relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być. Mit mówi tylko o tym, co wydarzyło się faktycznie, o tym, co

¹ O trudności w zdefiniowaniu mitu zob. Szyjewski A., *Granice mitu*, w: red. J. Drabina, *Mit w badaniach religioznawców*, Kraków 2006, s. 9–44; Klemczak S., *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu*, w: tamże, s. 45–64.

² Zob. Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11.

przejawiło się w sposób wyraźny. Bohaterowie mitów to Istoty Nadnaturalne. Znane są one przede wszystkim za sprawą tego, co uczyniły w magicznym czasie «początków». Mity ujawniają ich twórczą działalność i pouczają o świętości (lub po prostu o «nadnaturalności») tego, co jest jej rezultatem. W sumie, mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcia sfery *sacrum* (lub «nad-naturalności») w obręb Świata. To na tym wtargnięciu ufundowany jest Świat i właśnie za jego sprawą jest on taki, jakim dziś go widzimy. Co więcej: to właśnie na skutek interwencji Istot Nadnaturalnych człowiek jest tym, kim jest obecnie – istotą śmiertelną, płciową i kulturotwórczą. [...] mit uważany jest za historię świętą, a zarazem «historię prawdziwą», ponieważ odnosi się do faktów rzeczywistych. Mit kosmogoniczny jest «prawdziwy», ponieważ dowodzi tego istnienia Świata; mit pochodzenia śmierci jest również «prawdziwy», ponieważ dowodzi tego śmiertelności człowieka itd. Mit, relacjonując *gesta* Istot Nadnaturalnych oraz inne przejawy ich świętej potęgi, staje się modelem pouczającym o wszelkich znaczących czynnościach ludzkich”³.

Tę złożoną definicję mitu uczonego uzupełnia o wyróżnienie podstawowej funkcji mitu, która „polega na przedstawianiu pouczających modeli dla wszystkich rytuałów i ważnych czynności: zarówno sposobu odżywiania się czy zawierania związków małżeńskich, jak i dla pracy, wychowania, sztuki czy wiedzy”⁴.

Tę ostatnią uwagę uczonego należy uzupełnić stwierdzeniem, że nie są to wszystkie funkcje mitu, które wyróżnił w swoich pracach. Artur Rega w pracy *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego* podaje siedem funkcji mitu obecnych w pracach rumuńskiego uczonego. Mit w społecznościach pierwotnych:

- „– stanowi absolutną podstawę życia społecznego i kultury;
- dostarcza wzorców dla wszystkich znaczących działań ludzkich;
- nadaje znaczenie światu i życiu ludzkiemu;
- pełni funkcję edukacyjną;
- wyraża przekonania natury metafizycznej i teologicznej;
- pozwala odczytać i zrozumieć święte przesłanie;
- dostarcza człowiekowi środków, dzięki którym może on wyzwolić się z terroru własnej przemijalności”⁵.

Na podstawie złożonej definicji mitu podanej przez Eliadego wiemy, że traktuje on opowieści mityczne bardzo poważnie, że stawia się w sytuacji egzystencjalnej tych, dla których opisywane przez niego mity są podstawą religijnego i du-

³ Tamże, s. 11–12.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Zob. Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 105.

chowego życia. Taki wniosek potwierdzają uwagi uczonego zamieszczone w podrozdziale *Aspektów mitu* zatytułowanym *Historia prawdziwa – historia fałszywa*. Mity odróżnia od legend i fantastycznych opowieści fakt, iż traktowane są przez swoich wyznawców jako historie prawdziwe, wtargnięcie sacrum w rzeczywistość zmysłową i wzorce do naśladowania. Tych cech nie posiadają świeckie opowieści⁶. Z tego powodu mity opowiada się wyłącznie podczas czasu świętego, często w nocy, i nigdy w obecności osób niewtajemniczonych⁷.

Decydujące znaczenie mitu kosmogonicznego

Niestety te dookreślenia definicji mitu, które znaleźć można w wielu pracach Eliadego, nie dają podstaw do zaprowadzenia ładu w świecie mitów. Jednak pomijając różne mało znaczące dla pracy badawczej Eliadego wskazówki formalne, dotyczące definicji mitu, znajdujemy w jego książkach wyraźną podstawę dla zaprowadzenia porządku w mitografii. Cała książka *Mit wiecznego powrotu* jest dowodem na twierdzenie uczonego, że najwyraźniejszym mitem jest mit kosmogoniczny⁸. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w *The Quest*, kiedy uczoney stwierdza jednoznacznie: „W większości wypadków można stwierdzić, że wszelki mit opowiada o tym, jak coś powstało – świat, człowiek, gatunki zwierząt lub instytucje społeczne i tak dalej. Ale już sam fakt, że stworzenie świata poprzedza wszystko inne, sprawia, że kosmogonia cieszy się szczególnym prestiżem. Istotnie mit kosmogoniczny dostarcza wzór dla wszystkich mitów Początku – co już uświadczyłem wykazać w innej pracy. Stworzenie zwierząt, roślin lub człowieka z góry zakłada istnienie świata”⁹. W tej samej pracy uczoney stwierdza, że cykliczne powroty kultury mezopotamskiej do mitu kosmogonicznego są dla niej konstytutywne, i nie możemy jej zrozumieć bez tej świadomości¹⁰. Jednocześnie uczoney zaznacza, że dany mit o stworzeniu świata nie zawsze przypomina mit kosmogoniczny, jaki znamy z innych kultur¹¹. Zawsze jednak istnieje mit centralny opowiadający o tym, co zdarzyło się zanim świat powstał w dzisiejszym kształcie. Ten mit może

⁶ Zob. Eliade, M., *Aspekty mitu*, wyd. cyt., s. 14–16.

⁷ Tamże, s. 15–16.

⁸ Zob. Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998, rozdz. I i II.

⁹ Zob. Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997, s. 109.

¹⁰ Tamże, s. 107.

¹¹ Eliade przyznaje, że mity kosmogoniczne *sensu stricto* są nieznanne na przeważającym obszarze Australii. Zob. tamże, s. 109.

być dla nas oczywisty jako mit kosmogoniczny, ale może być tak, że musimy go dopiero zrekonstruować z sekwencji różnych mitów, zwłaszcza mitów pochodzenia, które zwykle tworzą dość spójną historię¹².

W związku z tym, że jeden mit może mieć cechy pozwalające zaliczyć go do różnych grup i przypisać mu różne funkcje rozpoznanie mitu kosmogonicznego, jako mitu centralnego nie zawsze jest łatwe. Dobrym przykładem są mity plemion Aranda z Australii¹³.

Przekonanie, iż mit kosmogoniczny jest najważniejszy dla mitologii danej kultury towarzyszyło uczoneму przez całe życie, począwszy od *Traktatu*¹⁴.

Zapytany przez Claude'a Rocqueta o metodę badawczą powiedział między innymi: „[...] gdy zaczyna się badać jakąś archaiczną religię, należy zacząć od początku, czyli od mitu kosmogonicznego. Jak powstał świat? Kto go stworzył? Bóg, demiurg, czy mityczny przodek? Czy też może świat był zawsze, a boska istota jedynie go przekształciła? Dopiero potem przychodzą mity o pochodzeniu człowieka i wszystkich ludzkich instytucji. [...]. Wszystkie mity są wariantami mitu początku, ponieważ stworzenie świata jest modelem wszelkiego tworzenia. Początek świata jest modelem początku człowieka, początku roślin, a nawet seksu i śmierci. Każda mitologia ma początek i koniec: na początku jest kosmogonia, a na końcu eschatologia, czyli powrót mitycznego przodka lub nadejście Mesjasza. Historyk religii nie może traktować mitologii jako przypadkowego nagromadzenia mitów, ale powinien dojrzeć w niej sensowną całość – «historię świętą»”¹⁵.

Czasami uczoney odwraca tę perspektywę i mówi, że mity pochodzenia to znaczy mity mówiące o początkach poszczególnych rzeczy, czynności, leków itp. znajdują oparcie w micie kosmogonicznym, który może być uważany za mit o początku¹⁶.

¹² Tamże, s. 109.

¹³ Tamże, s. 118–123.

¹⁴ Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, Łódź 1993, s. 396: „Związany czy też nie związany z hierogamią, mit kosmogoniczny oprócz ważnej funkcji modelu i uzasadnienia wszystkich czynności ludzkich spełnia nadto rolę pierwowzoru całego zespołu mitów i systemów rytualnych”.

¹⁵ Zob. Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1992, s. 154. Por. Eliade M., *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Warszawa 2007, s. 169.

¹⁶ Zob. Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1996, s. 68: „Jeśli chodzi o te magiczne inkantacje lecznicze, trzeba tu podkreślić ważny fakt: mit o pochodzeniu lekarstwa zawsze wchodzi w skład mitu kosmogonicznego. Jak wiadomo, procedura lecznicza ludów naturalnych uznaje, że lekarstwo dopiero wtedy jest skuteczne, gdy w obecności chorego przypomni się w formie rytualnej jego pochodzenie. Wiele zaklęć odczyniających z terenu Bliskiego Wschodu i Europy zawiera historię choroby lub demona, który ją spowodował, tym samym zaś magicznie przywołuje ową mityczną chwilę, w której bóstwu lub świętemu udało się pokonać zło. Wydaje się jednak, że mit o Prapoczątku jest

Reaktualizacja Wielkiego Czasu

Bardzo wyraźnie widać to zakotwiczenie w micie kosmogonicznym w przypadku mitów Wielkiego Czasu, który Eliade nazwał powrotem *in illo tempore*. Czas święty jest dla mentalności archaicznej przywrócony przez powtórzenie jakiegoś mitycznego wzorca¹⁷. Zresztą według rumuńskiego uczonego pragnienie powrotu do *in illo tempore* nie jest wyłącznie cechą mentalności archaicznej. W *Traktacie* napisał: „Należy bardzo mocno podkreślić dążenie – które można zaobserwować w każdym społeczeństwie, i to na każdym stopniu ewolucji – do przywrócenia «owego czasu», czasu mitycznego, wielkiego czasu. Każdy ryt, każdy gest o głębszym znaczeniu dąży do tego, by przywrócić ten czas”¹⁸. Najwięcej przykładów cyklicznego powrotu do *in illo tempore* pochodzi z obszaru Bliskiego Wschodu oraz Indii¹⁹. W pracy *Obrazy i symbole* uczoney stwierdza, że mit jako taki oraz Wielki Czas, czas mityczny, czas święty, należą do jednej i tej samej struktury mentalności archaicznej. „Mit stale aktualizuje Wielki Czas, a czyniąc to, przenosi słuchaczy w wymiar ponadludzki i ponadhistoryczny, który między innymi pozwala im zbliżyć się do Rzeczywistości niedostępnej w wymiarze indywidualnej, świeckiej egzystencji”²⁰.

odbiem mitu kosmogonicznego, ten ostatni stanowi bowiem przykład wszelkich «początków». Dlatego niekiedy w trakcie terapeutycznego odczyniania choroby mit kosmogoniczny poprzedza mit o prapoczątku, ba, nawet się z nim miesza”. Zob. tamże, s. 71: „Okresowe uobecnianie boskich czynów, to znaczy święta religijne, ponownie wpaja człowiekowi przekaz o świętości wzorców. Rytualna naprawa łodzi, rytualny zasiew *yam* już nie upodabniają się do odpowiadających im prac wykonywanych poza czasem świętym. Są one «dokładniejsze», są bliższe boskiego przykładu, są też rytualne, to znaczy są religijne podług swej intencjonalności. Nie dokonuje się rytualnej naprawy łodzi dlatego, że wymaga ona naprawy, lecz dlatego, że *in illo tempore* bogowie pokazali ludziom, jak dokonuje się naprawy łodzi. Nie chodzi tu już o jakieś empiryczne postępowanie, lecz o akt religijny, o *imitatio dei*. Przedmiot naprawy nie jest jednym z wielu przedmiotów tworzących klasę «łodzi», jest bowiem mitycznym archetypem, jest tą łodzią, którą posługiwali się bogowie *in illo tempore*. W ten oto sposób czas rytualnej naprawy łodzi łączy się z czasem Prapoczątku; jest to ten sam czas, w którym działali bogowie”.

¹⁷ Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 371–391.

¹⁸ Tamże, s. 380.

¹⁹ Tamże, s. 384–389. Stąd krytykowano Eliadego, że strukturę myślenia charakterystyczną dla Bliskiego Wschodu i Indii czyni zasadą myślenia archaicznego w ogóle.

²⁰ Zob. Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 2009, s. 76. Por. Eliade M., *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 75: „Tęsknota za «początkami» jest zatem tęsknotą religijną. Człowiek pragnie, by powrócił czas, kiedy bogowie byli aktywnie obecni, pragnie żyć w świeżym, czystym i «mocnym» świecie – w świecie, który znajdowałby się w takim stanie, w jakim wyszedł z rąk Stwórcy. Okresowe powracanie *in illud tempus* tłumaczy się w znacznej mierze tęsknotą za pełnią samego początku. W terminologii chrześcijańskiej można by powiedzieć, że chodzi tu o «tęsknotę za Rajem», mimo że na pierwotnym poziomie kulturowym ów kontekst religijny i ideologiczny przedstawia się całkiem inaczej niż w świecie judeo-chrześcijańskim. A jednak czas mityczny, który człowiek próbuje ponownie uobecnąć, jest czasem uświęconym boską obecnością; dlatego pragnienie życia w obecności Boga i w pełnym (ponieważ właśnie narodzonym) świecie można utożsamić z tęsknotą za sytuacją rajska”.

Oznacza to, że recytowanie mitów kosmogonicznych, czasami połączone z inscenizacją mitycznych wydarzeń i innymi rytuałami, przenosi słuchaczy w rzeczywistość pierwotną, o której mit opowiada. Ten pierwotny pozahistoryczny czas jest czasem świętym, nie skalany historią, a więc jest czasem rajskim. Dlatego powrót do niego przeżywany jest jako odrodzenie życia. Eliade twierdzi, że to pragnienie cyklicznego powrotu do rajskich początków charakterystyczne jest dla kondycji ludzkiej, a więc wszyscy ludzie świadomie lub nieświadomie funkcjonują w mitycznej strukturze, którą nazywa *renovatio*. W *Traktacie* mamy przedstawionych wiele różnych mitów i struktur mitycznych posiadających charakter *renovatio* – odrodzenie. Charakter *renovatio* nie musi przejawiać się wyłącznie w recytacji i inscenizacji mitów kosmogonicznych. Według Eliadego mogą go posiadać rytualne orgie²¹, rytualna ofiara²², kontakt z mityczną matką, za którą uważa się w różnych kulturach Ziemię²³, odradzający życie kontakt z mitycznie rozumianym żywiołem wody²⁴. „Kontakt z wodą daje zawsze możliwość regeneracji [...]. Ale zarówno na poziomie kosmologii, jak i antropologii zanurzenie w wodzie wiąże się nie tyle z ostatecznym zniszczeniem, ile z chwilowym powrotem do nieokreśloności, po którym następuje ponowne stworzenie, rodzi się nowe życie lub nowy człowiek...”²⁵ – napisał uczony w *Obrazach i symbolach*. Stąd pochodzi chrześcijańska symbolika chrztu i jej popularność wśród Ojców Kościoła²⁶. Jednym z najstarszych mitów łączących charakter *renovatio* z mitami akwaticznym są mity lunarne, niezwykle powszechne i trwałe w historii ludzkości²⁷. „Metafizycznym przeznaczeniem księżyca jest żyć i pozostać jednocześnie *nieśmiertelnym*, zaznać śmierci jako odpoczynku i regeneracji, ale nigdy jako kresu. [...] W każdym razie zawsze chodzi o najwyższą rzeczywistość, źródło siły i życia, z którego powstały czy to bezpośrednio, czy to pośrednio, dzięki błogosławieństwu, wszystkie żyjące formy²⁸.

Myślenie w kategoriach stałego lub okresowego uobecniania do Czasu Świętego związanego z kosmogonią leży nie tylko u podstaw innych mitów i świąt, ale jest również podstawą struktur mitycznych, które rządzą kalendarzem²⁹, oraz przestrzenią świątyni, domu i miasta³⁰.

²¹ Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 242–245.

²² Tamże, s. 332–338; Eliade M., *Kowale i alchemicy*, wyd. cyt., s. 31, s. 63–73.

²³ Tamże, s. 235–236, 245–247; Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, wyd. cyt., s. 113–118.

²⁴ Tamże, s. 185 i nast., 196–206; Eliade M., *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 209.

²⁵ Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. Magda i Paweł Rodakowie, Warszawa 2009, s. 210.

²⁶ Tamże, s. 212–220.

²⁷ Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 159–161, 169–171.

²⁸ Tamże, s. 163.

²⁹ Zob. Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, wyd. cyt., s. 58–62.

³⁰ Tamże, s. 43–51.

Tak więc mit kosmogoniczny bezpośrednio lub pośrednio jest podstawą dla mitycznych struktur organizujących czas i mitycznych struktur organizujących przestrzeń. Potwierdza to zdanie Eliadego o spójności mitów i struktur mitycznych mających na celu odnowienie świata³¹. Jednak odnowienie świata jest zawsze sięgnięciem do mitycznych początków, więc opiera się na micie kosmogonicznym, stąd twierdzenie o spójności mitów i struktur mitycznych leżących u podstaw zachowań religijnych należy potraktować jako stwierdzenie uniwersalnej zasady, która rządzi różnymi mitologiami. Nie oznacza to, że „systemy” mitów i struktur mitycznych tworzone były na podstawie mitów kosmogonicznych, jak system geometrii Euklidesa. W przypadku tej czy innej mitologii mit kosmogoniczny nie musi być historycznie pierwszy, ale jest strukturalnie pierwotny. Oznacza to, że jest on zawarty *implicite* w innych mitach i strukturach mitycznych organizujących przeżywanie czasu i przestrzeni. Wprawdzie Eliade dystansował się wobec strukturalistycznej teorii mitu Lévi-Straussa jako do zbyt abstrakcyjnej, niemniej sam niestrudzenie odtwarzał strukturę mentalności mitycznej. Mit kosmogoniczny pełni w niej centralną funkcję spajającą wszystkie inne mity i schematy mityczne. Zresztą mit kosmogoniczny i związane z nim przeżywanie *renovatio* nie zawsze występuje w danej mitologii jako to, co było na początku, co należy przywrócić. Uczony wielokrotnie identyfikował mity eschatologiczne jako próby *renovatio*, ale skierowane już nie w mityczną przeszłość lecz w mityczną przyszłość. Do takich prób powtórzenia kosmogonii w mitycznej przyszłości należy według niego biblijny mesjanizm³².

³¹ Zob. Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude Henri Rocquetem*, wyd. cyt., s. 132–133.

³² Zob. Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 259–260: „Całkiem inaczej przedstawia się sprawa w wypadku objawienia monoteistycznego. To objawienie dokonało się w czasie, w trwaniu historycznym: Mojżesz otrzymuje «prawo» w określonym «miejscu» i określonym «terminie». Oczywiście tu także mamy do czynienia z archetypami, w tym sensie, że owe wydarzenia, uznane za wzorcowe, będą powtarzane; ale stanie się to dopiero po dokonaniu się czasów, to znaczy, gdy nadejdzie nowe *illud tempus*. Tak na przykład, według przepowiedni Izajasza (II, 15–16), cud przejścia przez Morze Czerwone i Jordan powtórzy «onego dnia» Niemniej przeto chwila, w której Bóg objawił się Mojżeszowi, pozostaje momentem określonym i umiejscowionym w czasie. A że równocześnie moment ten jest teofanią, nabiera on nowego wymiaru: nabiera wartości w tym stopniu, w jakim jest nieodwracalny, w jakim jest wydarzeniem historycznym. Z trudem jednak mesjanizmowi udaje się dokonać waloryzacji eschatologicznej czasu: to przyszłość ma zregenerować czas, to znaczy przywrócić mu pierwotną czystość i pełnię. *In illo tempore* umiejscawia się więc nie tylko na początku, ale także u końca czasów. Nietrudno ujawnić w tych dalekosiężnych wizjach mesjanicznych prastary scenariusz dorocznej regeneracji Kosmosu poprzez powtórzenie aktu stworzenia i patetyczny dramat Króla. Mesjasz przyjmuje – oczywiście na wyższej płaszczyźnie – rolę eschatologiczną Króla-Boga lub Króla-namiestnika bóstwa na ziemi, którego zasadniczym posłannictwem było regenerowanie całej natury. Jego cierpienia przypominają cierpienia Króla, zwycięża też, podobnie jak ostatecznie zwyciężał Król w dawnych scenariuszach. Jedyna różnica polega na tym, iż to zwycięstwo nad siłami ciemności i zamętu nie dokonuje się rokrocznie, ale zostaje przeniesione w *illo tempore* odległe i mesjaniczne”.

Mity coincidentia oppositorum

Według Eliadego również średniowieczne ruchy milenijne, kolonizacja Ameryki oraz ruchy utopijne mają strukturę *renovatio* czyli nakierowane są na przywrócenie rajskiej szczęśliwości pozaczasowych początków. Podobną rolę nostalgicznej tęsknoty za rajem utraconych początków odnajduje uczony w wielu mitach zawierających *coincidentia oppositorum*³³. Należą do nich mity boskiej³⁴ i ludzkiej androgynii³⁵, androgynia obrzędowa³⁶, ale także zaawansowane pojęciowo doktryny mistyczne Wschodu i Zachodu³⁷. Nie bez znaczenia jest dla rumuńskiego uczonego struktura *coincidentia oppositorum* odkryta w nieświadomych warstwach *psyche* przez Carla Gustawa Junga³⁸.

Dla Eliadego ważne jest to, że mity i struktury mityczne mające charakter *coincidentia oppositorum*, niezależnie czy w swojej formie archaicznej, filozoficznej czy literackiej, są wyrazem dążenia do przezwyciężenia upadku w historię, w czas, dążenia do przezwyciężenia rozbicia pierwotnej jedności, o którym mówią mity kosmogoniczne³⁹.

³³ Zob. Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1994, s. 127–128: „Zapytajmy, co ujawniają te wszystkie mity i symbole, te obrzędy i techniki mistyczne, legendy i wierzenia zawierające mniej lub bardziej wyraźnie *coincidentia oppositorum* – połączenie przeciwieństw, scalenie kawałków? Ujawniają przede wszystkim głębokie niezadowolenie człowieka z sytuacji, w której się aktualnie znajduje, a którą określamy mianem kondycji ludzkiej. Człowiek czuje, że jest rozdarty i oddzielony od czegoś. Czasami trudno mu zdać sobie sprawę z natury tego rozłączenia, ponieważ raz ma wrażenie, że jest oddzielony od „czegoś” potężnego, całkowicie odeń i n niego, innym znów razem czuje się oddzielony od nie dającego się bliżej określić „stanu” ponadczasowego, z którego nie ma żadnych konkretnych wspomnień, który jednak pamięta w głębi swego jestestwa: od stanu pierwotnego, którym cieszył się przed nastaniem Czasu, przed nastaniem Historii. To rozłączenie jest niczym jakieś rozdarcie (rozerwanie) w człowieku i w świecie razem. Jest to „upadek”, niekoniecznie w judeo-chrześcijańskim znaczeniu tego słowa, niemniej jednak upadek, ponieważ oznaczał on śmiertelną katastrofę dla rodzaju ludzkiego, a jednocześnie zmianę ontologiczną w strukturze świata. Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że wiele wierzeń zawierających *coincidentia oppositorum* wyraża nostalgię za Rajem utraconym, za stanem paradoksalnym, w którym przeciwieństwa współistnieją ze sobą, nie znosząc się, a wielorakości stanowią różne aspekty tej samej tajemnej Jedni. Koniec końców, chodzi o to, że pragnienie odzyskania tej utraconej Jedni zmusiło człowieka do pojmowania przeciwieństw jako uzupełniających się aspektów jednej i tej samej rzeczywistości”. Por. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 402–404.

³⁴ Tamże, s. 84–96, 112–116; Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 404–406. Por. Eliade M., *W poszukiwaniu historii I znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 185–189, 199–202.

³⁵ Tamże, s. 100–111; Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 400–408. Por. Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 189–193.

³⁶ Tamże, s. 116–119. Por. Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 194–197.

³⁷ Tamże, s. 81–82, 106–120, 122–127. Por. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 403.

³⁸ Tamże, s. 82. Por. Rega A., *Człowiek w świecie symboli...*, wyd. cyt., s. 113–114.

³⁹ Tamże, s. 119–120: „Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, że dla człowieka żyjącego w społecznościach tradycyjnych kosmogonia reprezentuje «początek» *par excellence*, zrozumiemy obecność

Warto zauważyć, że uczoney nigdy nie twierdził, że wszystkie mity i struktury mityczne posiadające charakter *coincidentia oppositorum* mają zauważalny związek z mitami kosmogonicznymi. Opowieści tricksterskie można również zaliczyć do posiadających takowy charakter, a ich związek z jakąkolwiek kosmogonią jest niewidoczny i trudno byłoby go pokazać. Prawdopodobnie dlatego uczoney nie zajmował się nimi, czasami tylko o nich wspominając⁴⁰, jako o mitach opisujących ludzką kondycję⁴¹.

Mity łączności z transcendencją

Eliade wyróżnia też bardzo dużą grupę mitów i struktur mitycznych, którą można nazwać mitami łączności z transcendencją. Należą do nich: mit kosmicznego drzewa⁴², mity kosmicznego sznura łączącego Niebo i Ziemię⁴³, mity kosmicznego lotu⁴⁴, mity zejścia do piekieł, które jako nie należące do normalnego świata można uważać za swego rodzaju transcendencję, a w każdym razie za inny świat⁴⁵, sporadycznie wspomniane przez uczonego mity opisujące schody lub drabiny do Nieba. Do mitów łączności z transcendencją uczoney wyraźnie zalicza wszelkie struktury mityczne zawierające mityczne pojęcie cen-

symboli kosmogonicznych w obrzędach inicjacyjnych, agrarnych czy orgiastycznych. «Zaczynając coś oznacza po prostu stwarzać to, a więc angażować olbrzymi zasób świętych mocy. To tłumaczy podobieństwo strukturalne mitu Pierwszego Androgyna – Prodka ludzkości – i mitów kosmogonicznych. W jednym i w drugim przypadku mity pokazują, że na początku «onego czasu» (*in illo tempore*) istniała jednolita pełnia, która została podzielona czy pokawałkowana, umożliwiając w ten sposób narodziny Świata i ludzkości. Pierwszemu Androgynowi – zwłaszcza zaś opisanemu przez Platona androgynowi kulistemu – na płaszczyźnie kosmicznej odpowiada Jajo kosmogoniczne albo antropokosmiczny Olbrzym pierwotny». W rzeczy samej, duża liczba mitów kosmogonicznych przedstawia stan pierwotny – Chaos – jako jednolitą i jednorodną masę, w której nie było żadnej odrębnej postaci, albo też jako kulę podobną do jaja, obejmującą złączone ze sobą Niebo i Ziemię, albo wreszcie jako makroczłowieczego Olbrzyma itd. We wszystkich tych mitach dzieło Stworzenia dokonuje się przez podział jaja na połówki przedstawiające Niebo i Ziemię, albo przez podział Olbrzyma na kawałki, albo też przez rozbitcie na odłamki jednolitej masy». Por. tamże, s. 127.

⁴⁰ Zob. Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 212–215.

⁴¹ Tamże, s. 214.

⁴² Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 265–271, 311, 314; Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994, s. 270–279, 355, 376, 390, 392, 399–400, 439–440, 474; Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, wyd. cyt., s. 121–125.

⁴³ Zob. Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, wyd. cyt., s. 122, 136, 141, 143–145, 152, 179, 236, 266, 282, 352, 359, 364, 387, 421, 423, 425–427, 442, 446–447, 480–484, 486; Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 173–181, 183–192.

⁴⁴ Zob. Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, wyd. cyt., s. 233–236, 473.

⁴⁵ Tamże, s. 206–207, 213–217, 226, 243–244, 249–250, 351, 353, 357–358, 380–381, 442.

trum świata. Uświęcona przez hierofanię przestrzeń staje się podstawą podziału przestrzeni, który odzwierciedla budowę kosmosu oraz obszarem szczególnego kontaktu z różnymi poziomami kosmicznych egzystencji; z niebem i piekłem⁴⁶. Zwłaszcza święte góry, nazwane często pępkiem świata (*omfalos*), świątynie, święte słupy i święte miasta są często uważane za oś świata (*axis mundi*), w którym uobecnia się kontakt z transcendencją⁴⁷. W *Sacrum i profanum* uczony łączy struktury mityczne zawierające pojęcie centrum z mitami kosmogonicznymi⁴⁸.

Kontakt z transcendencją nie musi odbywać się w określonych miejscach czy dzięki określonym czynnościom, ale według archaicznych wyobrażeń może zostać niejako zmaterializowany w pewnych rzeczach. Do takich szczególnych rzeczy, w których zmaterializowała się transcendencja i dzięki temu zapewnia człowiekowi nieustanny kontakt z transcendencją jest perła⁴⁹. Oczywiście w różnych kulturach archaicznych rolę tę pełniły często inne kamienie niekoniecznie szlachetne⁵⁰.

Ta sama logika myślenia archaicznego każąca dopatrywać się w szczególnych rzeczach zmaterializowanej transcendencji i jej mocy. Dotyczy niektórych metali, zwłaszcza żelaza i złota⁵¹.

Oczywiście zarówno mity perły jak i mity metali można równie dobrze zaklasyfikować inaczej. Mity perły funkcjonują w kontekście mitów płodności wody⁵², mity żelaza w kontekście mitów ofiary i nie tylko⁵³, a mity złota jako alchemiczne mity *coincidentia oppositorum*⁵⁴ oraz mity władców.

⁴⁶ Jak wyżej.

⁴⁷ Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 361–367; Eliade M., *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 29–51.

⁴⁸ Zob. Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, wyd. cyt., s. 23–28, 36–48.

⁴⁹ Zob. Eliade M., *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 205–208.

⁵⁰ Zob. Eliade M., *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 212–217, 220–229.

⁵¹ Zob. Eliade M., *Kowale i alchemicy*, op. cit., s. 71–72: „W gruncie rzeczy istnieje wiele tradycji mitycznych wyjaśniających pochodzenie metali. Metale «wyrastają» z ciała boga albo istoty półboskiej. W micie o «rozczłonkowaniu» Indry mówi się, że ciało boga oszołomionego nadmiarem *somy* zaczęło się rozpylić, dając początek wszelkim rodzajom stworzeń, roślin i metali. «Z pępka wypłynęło jego życie-oddech i stało się ołowiem, nie żelazem, nie srebrem; z jego nasienia wypłynął jego kształt i stał się złotem». Analogiczny mit występuje w Iranie. Gdy sprawca zepsucia zamordował Gayomarta, pierwszego człowieka, «pozwolił, żeby jego nasienie spłynęło na ziemię [...]. Ponieważ ciało Gayomarta zbudowane było z metali, siedem rodzajów metalu wyłoniło się z jego ciała». Według *Zadh-sparam*, «kiedy umarł, osiem gatunków minerałów metalicznego rodzaju powstało z jego różnych członków, a więc: złoto, srebro, żelazo, brąz, cyna, ołów, żywe srebro i diament; a złoto, gdyż jest doskonale, wywodzi się z samego życia i z nasienia»”.

⁵² Zob. Eliade M., *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 178–205.

⁵³ Zob. Eliade M., *Kowale i alchemicy*, wyd. cyt., s. 89–113.

⁵⁴ Tamże, s. 114–140.

Order amid myths

Summary

This article is an attempt at presenting Mircea Eliade's classification of myths. Despite the fact that the Romanian scholar did not attach great importance to the formal definition of the myth, both his definition and classification of myths reveal a very interesting structure of the mythical vision of the world. It contains a peculiar logic which substantially differs from the logic of the myth as described by Levi-Strauss. Unlike the French scholar, Eliade is not concerned with the grammar of the myth but with its immanent content and with the mythical vision of the world.

Key words: myth, mythical vision, logic, thinking, world

Słowa kluczowe: mit, wizja mityczna, logika, myślenie, świat

Bibliografia

- Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. Magda i Paweł Rodakowie, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Warszawa 2007.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966,
- Klemczak S., *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu*, w: red. J. Drabina, *Mit w badaniach religioznawców*, Kraków 2006.
- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Szyjewski A., *Granice mitu*, w: red. J. Drabina, *Mit w badaniach religioznawców*, Kraków 2006.
-