

CZAS ŚWIĘTY I MITY

TRWANIE ŚWIECKIE I CZAS ŚWIĘTY

Podobnie jak przestrzeń, także i czas nie jest dla człowieka religijnego czymś jednorodnym i ciągłym. Są interwały czasu sakralnego, czas świąteczny (przeważnie świąt okresowych); z drugiej strony jest czas świecki, zwykłe trwanie czasowe, w które wpisują się akty pozbawione znaczenia religijnego. Między tymi dwoma rodzajami czasu zachodzi oczywiście przerwanie ciągłości; ale za pomocą obrzędów człowiek religijny może „przechodzić” bezpiecznie ze zwykłego trwania czasowego do czasu sakralnego.

Uderza nas przede wszystkim jedna zasadnicza różnica między dwoma rodzajami czasu: czas święty z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że w istocie swej jest to uobecniony praczas mityczny. Wszelkie święto religijne, wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, „na początku”. Religijne uczestniczenie w jakimś święcie zakłada wyjście ze zwykłego trwania czasowego, celem włączenia się w czas mityczny, reaktualizowany przez owo święto. Czas sakralny daje się więc bez końca odzyskiwać, bez końca powtarzać. Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że czas ten nie płynie, że nie stanowi nieod-

wracalnego trwania. Jest to czas *par excellence* ontologiczny, parmenidejski, zawsze tożsamy z samym sobą, nie zmienia się ani nie wyczerpuje. Przy każdym okresowym święcie odnajduje się ten sam czas sakralny, ten sam, który objawił się poprzez święto zeszłoroczne czy święto sprzed wieku: jest to czas stworzony i uświęcony przez bogów w trakcie ich *gesta* — dzieł, które święto właśnie reaktualizuje. Innymi słowy, w święcie odnajdujemy pierwsze pojawienie się czasu świętego, takie, jakie dokonało się *ab origine, in illo tempore*. Bo święty czas, w którym odbywa się święto, nie istniał przed *gesta*, dziełami boskimi, upamiętnionymi przez owo święto. Stwarzając różne rzeczywistości, które dziś składają się na świat, bogowie ustanowili także czas święty, gdyż czas współczesny jakiemuś dziełu stworzenia był z natury rzeczy uświęcony przez obecność i działalność boską.

Człowiek religijny żyje więc w dwu rodzajach czasu, z których ważniejszy, czas święty, występuje pod paradoksalnym aspektem czasu okrężnego, odwracalnego i dającego się odzyskiwać jako rodzaj wiecznej mitycznej terażniejszości, w którą człowiek włącza się okresowo za pośrednictwem obrzędów. Ta postawa wobec czasu wystarczy dla odróżnienia człowieka religijnego od niereligijnego: człowiek religijny nie chce żyć w czasie określanym przez język współczesny jako „teraźniejszość historyczna”; stara się osiągnąć czas święty, który pod pewnymi względami można przyrównać do „wieczności”.

Trudniej byłoby w kilku słowach sprecyzować, czym jest czas dla człowieka niereligijnego współczesnych społeczeństw. Nie chodzi nam tu o współczesne filozofie czasu ani o pojęcia, jakich dla swoich celów używa współczesna nauka. Nie chodzi nam o porównywanie systemów czy filozofii, lecz postaw egzystencjalnych. Otóż jeśli idzie o człowieka niereligijnego, można stwierdzić, że

on także zna pewnego rodzaju nieciągłość i niejednorodność czasu. Dla niego także, poza monotonnym raczej czasem pracy, istnieje czas rozrywek, „czas odświętny”. On także żyje według różnorodnych rytmów czasowych i zna czasy o różnej intensywności — gdy słucha ulubionej muzyki albo zakochany czeka na wybraną osobę bądź też spotyka ją, doświadcza niewątpliwie innego rytmu czasowego, niż gdy pracuje lub się nudzi.

Zachodzi tu jednak zasadnicza różnica w porównaniu z człowiekiem religijnym: zna on interwały „święte”, które nie przynależą do trwania czasowego, jakie je poprzedza lub po nich następuje, które mają całkowicie odmienną strukturę i odmienne pochodzenie, gdyż jest to czas uświęcony przez bogów, czas, który dzięki świętu może się „uteraźnić”. Dla człowieka niereligijnego niedostępna jest ta pozaludzka jakość czasu liturgicznego. Dla człowieka niereligijnego czas nie może zawierać ani przerw, ani tajemnicy: stanowi on wymiar egzystencjalny człowieka, a jest związany z jego własnym istnieniem, ma więc początek i koniec, jakim jest śmierć, unicestwienie istnienia. Jakakolwiek więc byłaby wielość rytmów czasowych, jakich doświadcza, oraz różne ich nasilenie, człowiek niereligijny wie, że chodzi zawsze o doświadczenie ludzkie, w które nie może wpisać się żadna obecność boska.

Dla człowieka religijnego natomiast świeckie trwanie czasowe może być okresowo zatrzymane przez wkroczenie — za pośrednictwem obrzędów — czasu świętego, niehistorycznego (w tym sensie, że nie należy on do terażniejszości historycznej). Podobnie jak kościół stanowi przeskok między poziomami w świeckiej przestrzeni współczesnego miasta, nabożeństwo religijne, które odbywa się w jego obrębie, oznacza przerwanie świeckiej ciągłości czasowej: nie jest to już aktualny czas historyczny, czas przeżywany na przykład na sąsiednich ulicach i

po domach, ale czas, w którym upłynęło historyczne istnienie Jezusa Chrystusa, czas uświęcony przez jego nauki, mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Musimy jednak stwierdzić, że przykład ten nie uwydatnia całej różnicy, jaka zachodzi między czasem świeckim a czasem świętym: w odróżnieniu od innych religii, chrześcijaństwo w istocie odnowiło doświadczenie i pojęcie czasu liturgicznego, stwierdzając historyczność osoby Chrystusa. Dla wierzącego liturgia odbywa się w czasie historycznym, uświęconym przez wcielenie Syna Bożego. Czas święty, okresowo reaktualizowany w religiach przedchrześcijańskich (zwłaszcza w religiach archaicznych), to czas mityczny, praczas, którego nie można identyfikować z przeszłością historyczną, czas początkowy w tym sensie, że nagle wytrysnął, że nie był poprzedzony przez żaden inny czas, gdyż żaden czas nie mógł istnieć przed wystąpieniem rzeczywistości, o jakiej mit opowiada.

To właśnie archaiczna koncepcja czasu mitycznego interesuje nas tu nade wszystko. Z kolei przekonamy się, jakie odmiany wnosi tu judaizm i chrześcijaństwo.

TEMPLUM — TEMPUS

Zacznijmy od paru faktów, które od razu ukażą nam postawę człowieka religijnego wobec czasu. Istotna uwaga wstępna: w licznych językach autochtonów Ameryki Północnej określenie „świat” (kosmos) jest używane także w sensie „rok”. Jokuci powiadają: „świat przeminął”, chcąc powiedzieć „upłynął rok”. Ludzie z plemienia Juki określają „rok” tym samym terminem co „ziemia” lub „świat”. Mówią, podobnie jak Jokuci: „ziemia przeminęła”, gdy upłynął rok. Słownictwo ujawnia religijny związek między światem a czasem kosmicznym. Kosmos uwa-

żany jest za żyjącą jednostkę, która rodzi się, rozwija i zamiera ostatniego dnia roku, aby odrodzić się z nowym rokiem. Przekonamy się, że takie odrodzenie to narodziny, że kosmos odradza się co roku, bo z każdym nowym rokiem czas zaczyna się *ab initio*.

Związki kosmiczno-czasowe są natury religijnej: kosmos daje się przyrównać do czasu kosmicznego („roku”), gdyż oba są rzeczywistościami sakralnymi, dziełami bożymi. U niektórych plemion północnoamerykańskich ten związek kosmiczno-czasowy ujawnia się w samej strukturze sakralnych budowli. Wobec tego, że świątynia stanowi obraz świata, zawiera ona również symbolikę czasową. Stwierdza się to np. u Algonkinów i u Siuksów. Ich święta chata, która — jak przekonaliśmy się — przedstawia świat, symbolizuje zarazem rok. Rok bowiem pojmowany jest jako bieg poprzez cztery strony świata, zaznaczone przez cztery okna i czworo drzwi świętej chaty. Ludzie z plemienia Dakota mówią: „Rok to krag wokoło świata” (to znaczy wokoło ich świętej chaty, która jest *imago mundi*).²⁹

W Indiach znajdujemy przykład jeszcze oczywistszy. Widzieliśmy, że postawienie ołtarza jest równoznaczne z powtórzeniem kosmogonii. Otóż teksty dodają, że „ołtarz ognia to rok”, i wyjaśniają w tym sensie jego symbolikę czasową: 360 cegieł obudowy odpowiada 360 nocom roku, a 360 cegieł *jadzusmati* — 360 dniom (*Siatapathabrahmana*, X, 5, IV, 10 itp.). Innymi słowy, przy każdym stawianiu ołtarza ognia nie tylko odtwarza się świat, ale „buduje się rok”: regeneruje się czas tworząc go od nowa. Skądinąd utożsamia się rok z Pradžapati, bogiem kosmicznym; tak więc z każdym nowym ołtarzem zasila się Pradžapati, to znaczy podsyca się świętość świata. Nie chodzi o czas świecki, o zwykłe trwanie czasowe, ale

²⁹ W. Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954, s. 133.

o uświęcenie czasu kosmicznego. Stawiając ołtarz dąży się do uświęcenia świata, a więc do wpisania go w czas sakralny.

Analogiczną symbolikę czasową odnajdujemy w symbolice kosmologicznej świątyni jerozolimskiej. Według Józefa Flawiusza (*Starożytności żydowskie*, III, VII, 7), dwanaście chlebów leżących na stole oznaczało dwanaście miesięcy roku, a świecznik siedemdziesięcioramienny przedstawiał „dekany” (to znaczy zodiakalny podział siedmiu planet na dziesiętne). Świątynia była *imago mundi*; znajdując się w „środku świata”, w Jerozolimie, uświęcała nie tylko cały kosmos, ale także „życie” kosmiczne, to znaczy czas.

Hermannowi Usenerowi przypadła zasługa wyjaśnienia pokrewieństwa etymologicznego między *templum* a *tempus*, co uczynił interpretując te dwa terminy za pomocą pojęcia „intersekcji” (*Schneidung, Kreuzigung*)³⁰. Dalsze badania pozwoliły bliżej sprecyzować to odkrycie: „*Templum* oznacza aspekt przestrzenny, *tempus* aspekt czasowy ruchu widnokregu w przestrzeni i w czasie.”³¹

Głębszy sens tych faktów wydaje się następujący: dla człowieka religijnego z kultur archaicznych świat odnawia się co roku; innymi słowy, z każdym nowym rokiem świat odzyskuje swą pierwotną świętość, właściwą mu w chwili, gdy wychodził z rąk stwórcy. Symbolikę tę można wyraźnie wyczytać ze struktury architektonicznej sanktuariów. Wobec tego, że świątynia jest zarazem miejscem *par excellence* świętym i obrazem świata, uświęca ona cały kosmos i równocześnie uświęca życie kosmiczne. Otóż to życie kosmiczne było wyobrażone w postaci linii kolistej utożsamianej z rokiem. Rok był zamkniętym kołem: miał początek i ko-

niec, ale także tę szczególną właściwość, że mógł „odradzać się” w postaci nowego roku. Z każdym nowym rokiem mógł zaistnieć nowy czas, czysty i święty — bo jeszcze nie zużyty.

A czas odradzał się, rozpoczynał od nowa, gdyż z każdym nowym rokiem świat był od nowa tworzony. Stwierdziłszy w poprzednim rozdziale istotne znaczenie mitu kosmogonicznego jako wzorca wszelkiego rodzaju tworzenia i budowania. Dodajmy, że kosmogonia obejmuje także stworzenie świata. Więcej, wobec tego, że kosmogonia jest archetypem wszelkiego tworzenia, czas kosmiczny, „wytryskający” za sprawą kosmogonii, jest wzorcem wszelkich innych czasów, to znaczy czasów, właściwych różnym kategoriom istnienia. Wyjaśnijmy: dla człowieka religijnego kultur archaicznych wszelkie tworzenie, wszelkie istnienie zaczyna się w czasie: póki jakaś rzecz nie zaistniała, nie mógł też istnieć jej czas. Dopóki nie zaczął istnieć kosmos, nie było też czasu kosmicznego. Dopóki nie zaczął istnieć jakiś gatunek roślin, nie istniał czas, za którego sprawą roślina teraz rośnie, owocuje i ginie. Dlatego to człowiek archaiczny wyobraża sobie, że wszelkie tworzenie miało miejsce na początku czasu, *in principio*. Czas wytrysnął wraz z pierwszym pojawieniem się nowej kategorii bytów istniejących.

Kosmogonia datuje astronomii zajmującej się powstaniem i rozwojem cieli niebieskich

// DOROCZNE POWTARZANIE KOSMOGONII

Mit kosmogoniczny opowiada, jak doszło do istnienia świata. W Babilonie, w trakcie ceremonii *akitu*, którą święcono w ostatnich dniach starego i pierwszych nowego roku, recytowano uroczyste poemat o stworzeniu, *Enuma elish*. Poprzez obrzędową recytację reaktualizowano walkę między Mardukiem a potworem morskim Tiamat,

³⁰ H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1920 (wyd. 2), s. 191 i nast.

³¹ W. Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin 1938, s. 38; por. także s. 33 i nast.

walkę, która odbyła się *ab origine* i dzięki ostatecznemu zwycięstwu boga położyła kres chaosowi. Marduk stworzył świat z poćwiartowanego ciała Tiamat, a człowieka z krwi demona Kingu, głównego sojusznika Tiamat. Dowody na to, że owo upamiętnienie aktu stworzenia było w istocie reaktualizacją kosmogonii, znajdujemy zarówno w obrzędach, jak w formułach wypowiedzianych w trakcie ceremonii.

Tak więc walka między Tiamat a Mardukiem była odgrywana przez dwie grupy zmagających się z sobą aktorów, a ceremoniał ów odnajdujemy u Hetytów, także w ramach nowoczesnego scenariusza dramatycznego, u Egipcjan i w Ras Shamra. Walka między dwiema grupami aktorów powtarzała przejście od chaosu do kosmosu, aktualizowała ^{cyklicznie} kosmogonię. Wydarzenie mityczne stawało się znów ^{cyklicznie} teraźniejsze. „Oby nadal pokonywał Tiamat i skracał dni jego!” — wołał kapłan odprawiający nabożeństwo. Walka, zwycięstwo i akt stworzenia działały się w tej właśnie chwili, *hic et nunc*.

Skoro Nowy Rok jest reaktualizowaniem kosmogonii, implikuje on podjęcie czasu u jego początku, to znaczy odrestaurowanie czasu, czasu czystego, tego, który istniał w chwili stworzenia. Dlatego to właśnie z okazji Nowego Roku dokonuje się „oczyszczeń” i wypędzania grzechów, demonów czy bodaj kozła ofiarnego. Chodzi bowiem nie tylko o rzeczywiste zawieszenie jakiegoś interwału czasowego i rozpoczęcie innego interwału (jak sobie to wyobraża np. człowiek współczesny), ale także o unicestwienie minionego roku i czasu, który upłynął. Taki zresztą jest sens oczyszczeń obrzędowych: spalenie, anulowanie grzechów i błędów jednostki i wspólnoty, a nie zwykłe „oczyszczenie”.

Nawroz — Nowy Rok perski — upamiętnia dzień, w którym miało miejsce stworzenie świata i człowieka. To

w dniu święta Nawroz dokonywało się „odnowienie stworzenia”, jak powiada arabski historyk Albiruni. Król obwieszczał: „Oto nowy dzień nowego miesiąca nowego roku: trzeba odnowić to, co zostało zużyte przez czas.” Czas zużył istotę ludzką, społeczność, kosmos, a ów niszczycielski czas był czasem świeckim, trwaniem w ścisłym znaczeniu słowa: trzeba go obalić, aby reintegrować chwilę mityczną, gdy świat zaistniał, nurzając się w czasie mocnym, czystym, świętym. Unicestwienia minionego czasu świeckiego dokonywało się za pośrednictwem obrzędów oznaczających coś w rodzaju „końca świata”. Wygaszenie ognia, powrót dusz zmarłych, zakłócenie porządku społecznego w czasie saturnaliów, swoboda erotyczna, orgie itp. — symbolizowały regres kosmosu do chaosu. Potwór morski Tiamat, symbol mroków, tego, co bezkształtne, co nie objawione, wstawał z martwych i znów zaczynał zagrażać. Świat, który przez rok istniał, w istocie ginął. Ponieważ znów zjawiał się Tiamat, kosmos podlegał unicestwieniu i Marduk musiał stworzyć go po raz wtóry, na nowo pokonując Tiamat.³²

Znaczenie owego okresowego regresu świata w modalność chaotyczną było następujące: wszystkie grzechy roku, wszystko, co czas zbrukał i zużył, podlegało unicestwieniu w sensie fizycznym słowa. Uczestnicząc symbolicznie w unicestwieniu i odtworzeniu świata, człowiek także był stworzony od nowa: odradzał się, ponieważ rozpoczynał nowe istnienie. Z każdym nowym rokiem człowiek czuł się coraz bardziej wolny i czysty, gdyż uwalniał się od brzemienia grzechów i błędów. Odzyskiwał mityczny czas stworzenia, a więc czas święty i mocny: święty, bo przeistoczony przez obecność bogów; mocny, albowiem był to własny, wyłączny czas najgigantyczniejszego

³² Jeśli idzie o obrzędy noworoczne, por. M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 89 i nast.

aktu stworzenia, jaki się kiedykolwiek dokonał: stworzenia świata. Człowiek symbolicznie stawał się współczesny kosmogonii, był obecny przy stworzeniu świata. Na starożytnym Bliskim Wschodzie brał nawet czynny udział w tym akcie tworzenia (por. dwie antagonistyczne grupy przedstawiające boga i potwora morskiego).

Łatwo pojąć, dlaczego wspomnienie owego czarodziejskiego czasu nie opuszczało człowieka religijnego, dlatego starał się okresowo czas ów odzyskiwać: *in illo tempore* bogowie przejawili najwyższy stopień swej mocy. Kosmogonia była najwyższym przejawem boskości, wzorcowym gestem siły, obfitości i mocy twórczej. Człowiek religijny jest złałkniiony tego, co rzeczywiste. Wszystkimi środkami usiłuje osiedlić się u źródła prarzeczywistości, kiedy to świat był *in statu nascendi*.

REGENERACJA PRZEZ POWRÓT DO CZASU POCZĄTKÓW

Wszystko to zasługuje na obszerniejsze potraktowanie, ale na razie zwróćmy uwagę na dwa momenty: 1) przez doroczne powtarzanie kosmogonii czas podlegał regeneracji, rozpoczynał się od nowa jako czas święty, albowiem zbiegał się z *illud tempus*, gdy świat zaistniał po raz pierwszy; 2) uczestnicząc obrzędowo w „końcu świata” i w jego „odtworzeniu” — człowiek stawał się współczesnym „onego czasu”; rodził się więc na nowo, rozpoczynał swe istnienie z nienaruszonym zasobem sił witalnych, takim, jakim zasób ów był w chwili jego narodzin.

Fakty te są ważne: odsłaniają nam one tajemnicę postawy człowieka religijnego wobec czasu. Skoro czas święty i mocny jest czasem początków, chwilą osobliwą, gdy rzeczywistość została stworzona, kiedy się po raz pierwszy w pełni objawiła, człowiek będzie usiłował

okresowo odzyskiwać ten czas początku. Ta obrzędowa reaktualizacja „onego czasu”, pierwszej epifanii rzeczywistości, jest u podstaw wszelkich kalendarzy sakralnych: święto nie jest „upamiętnieniem” wydarzenia mitycznego (a zatem religijnego), jest jego reaktualizacją.

Czasem początków *par excellence* jest czas kosmogonii, chwila, w której po raz pierwszy objawiła się rozległa rzeczywistość, świat. Dlatego to właśnie, jak przekonaaliśmy się w poprzednim rozdziale, kosmogonia jest wzorcowym modelem wszelkiego tworzenia, wszelkiego rodzaju działania. Dla tej samej przyczyny czas kosmogoniczny jest wzorcem wszelkich czasów świętych: bo jeśli czas święty to czas, w którym bogowie objawili się i tworzyli, jest rzeczą oczywistą, że najpełniejszym objawieniem się boskim i największym dziełem tworzenia jest stworzenie świata.

Człowiek religijny reaktualizuje więc kosmogonię nie tylko za każdym razem, kiedy coś tworzy (swoją własny świat, zasiedlone terytorium, miasto, dom itd.), ale także gdy zechce zapewnić szczęśliwe panowanie nowemu władcy albo gdy chce ocalić zagrożone plony, albo pomyślnie poprowadzić wojnę, podjąć wyprawę morską itp. A obrzędowa recytacja mitu kosmogonicznego odgrywa szczególną rolę przy leczeniu, gdy chodzi o regenerację istoty ludzkiej. Na wyspie Fidzi obrzęd intronizacji nowego władcy nazywa się „stworzeniem świata”, a ten sam obrzęd powtarza się dla ocalenia zagrożonych zbiorów. Bodaj że na Polinezji spotykamy najszersze zastosowanie rytualne mitu kosmogonicznego. Słowa, które Io wypowiedział *in illo tempore*, aby stworzyć świat, stały się formułami obrzędowymi. Ludzie powtarzają je przy rozlicznych okazjach: by spowodować zapłodnienie jałowej macicy, aby leczyć (zarówno choroby ciała, jak ducha), by przygotować się do wojny, ale także w godzi-

nę śmierci bądź też aby pobudzić natchnienie poetyckie.³³

Mit kosmogoniczny służy więc Polinezyjczykom jako model archetypiczny wszelkiego tworzenia, bez względu na plan, w jakim tworzenie owo się dokonuje: biologiczny, psychologiczny, duchowy. A wobec tego, że recytacja obrzędowa mitu kosmogonicznego implikuje reaktualizację owego prawydarzenia, wynika stąd, iż ten, kto mit recytuje, zostaje siłą magiczną przeniesiony do „początku świata”, staje się współczesnym kosmogonii. Chodzi o to, aby człowiek wrócił do czasu początków, a celem terapeutycznym tego zabiegu jest rozpoczęcie istnienia od nowa, ponowne (symboliczne) narodziny. Jak się zdaje, w obrzędach owych zawiera się *implicite* następująca koncepcja: życie nie może być naprawiane, może być tylko rekreowane przez symboliczne powtarzanie kosmogonii, kosmogonia bowiem jest wzorcem wszelkiego tworzenia.

Zrozumiemy lepiej funkcję regeneracyjną powrotu do czasu początków, gdy zbadamy bliżej archaiczną terapię, jak np. terapię Na'khi, plemienia tybeto-birmańskiego, żyjącego w południowo-zachodnich Chinach (prowincja Jünnan). Obrzęd leczniczy polega na uroczystym recytowaniu mitu o stworzeniu świata, a następnie mitów o początku chorób (spowodowanych przez gniew węży) i o wystąpieniu pierwszego szamana-uzdrowiciela, który przynosi ludziom potrzebne leki. Wszystkie prawie obrzędy przywołują początek, czas mityczny, gdy świat jeszcze nie istniał: „Na początku, w czasach gdy niebo, słońce, księżyc, gwiazdy, planety i ziemia jeszcze się nie pojawiły, gdy nic się jeszcze nie pojawiło” itp. Po czym następuje kosmogonia i pojawienie się węży:

³³ Zob. M. Eliade, *Traktat...*, s. 401—402 (przypisy bibliograficzne); także: *Aspects du mythe*, Paris 1963, s. 44 i nast.

„W czasie, gdy pojawiło się niebo, gdy wystąpiło słońce, księżyc, gwiazdy, ciała niebieskie i ziemia, gdy pojawiły się góry, doliny, drzewa i skały, w tym to czasie zjawiły się węże i smoki” itp. Potem jest mowa o narodzinach pierwszego lekarza i pojawieniu się leków. I wyjaśnienie: „Trzeba opowiedzieć o początku leku, inaczej niepodobna o nim mówić.”³⁴

W związku ze śpiewami magicznolecniczymi trzeba podkreślić, że mit o początku leków jest zawsze włączony do mitu kosmogonicznego. W terapiach prymitywnych i tradycyjnych lek nabiera skuteczności wówczas dopiero, gdy w obecności chorego przypomni się obrzędowo jego pochodzenie. Różne „zamawiania” z Bliskiego Wschodu i z Europy zawierają historię choroby lub złego ducha, który ją spowodował, i przywodzą na pamięć moment mityczny, gdy bóstwu lub jakiemuś świętemu udało się zażegnać chorobę.³⁵ Terapeutyczna skuteczność „zamawiania” polega na tym, iż — wygłoszone obrzędowo — reaktualizuje czas mitycznych początków, zarówno początek świata, jak początek choroby i jej leczenia.

CZAS ŚWIĄTECZNY I STRUKTURA ŚWIĄT

„Czas początków w jakiejś rzeczywistości, to znaczy czas ustanowiony przez jej pierwsze wystąpienie, ma wartość i funkcję wzorcową: dlatego to człowiek stara się okresowo reaktualizować go za pomocą stosownych obrzędów.” Ale „pierwsze objawienie się” jakiejś rzeczy-

³⁴ J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related Ceremonies*, Roma 1952, t. I, s. 108, 197, 279 i nast.

³⁵ Zob. M. Eliade, *Le Mythe de L'Éternel Retour*, s. 126 i nast.; *Aspects du mythe*, s. 42—43.

wistości jest równoznaczne z jej stworzeniem przez istoty boskie lub półboskie: odnalezienie czasu początków implikuje więc obrzędowe powtarzanie twórczego działania bogów. Okresowa reaktualizacja owych aktów twórczych dopełnionych przez istoty boskie *in illo tempore* stanowi kalendarz święty, całokształt świąt. [Święto odbywa się zawsze w czasie początków]. To właśnie reintegrowanie owego świętego praczasu odróżnia zachowanie człowieka w czasie święta od zachowania przed świętem i po nim. Niejednokrotnie w czasie świąt ludzie oddają się tym samym czynnościom co w interwałach nieświętecznych, ale człowiek religijny wierzy, iż żyje wtedy w innym czasie, że można odzyskać mityczny *illud tempus*.

W czasie dorocznych uroczystości totemicznych typu *intichiuma* Australijczycy z plemienia Arunta powtarzają wędrówkę podjętą przez mitycznego przodka klanu w epoce *altcheringa* (dosłownie: czas snu). Zatrzymują się w niezliczonych miejscach, w których zatrzymywał się przodek, i powtarzają gesty, jakie on czynił *il illo tempore*. W czasie całej ceremonii zachowują post, nie noszą broni i wystrzegają się wszelkiego kontaktu z kobietami lub z członkami innych klanów. Są całkowicie pogrążeni w „czasie snu”.³⁶

Święta obchodzone dorocznie na polinezyjskiej wyspie Tikopia odtwarzają „dzieła bogów”, akty, którymi w czasach mitycznych bogowie ukształtowali świat takim, jakim jest dzisiaj.³⁷ Czas święteczny, w jakim żyje się w czasie ceremonii, charakteryzuje się przez pewne zakazy (tabu): zakaz hałasowania, zabaw, tańców itp. Przejście od czasu świeckiego do czasu świętego zaznaczone jest

³⁶ F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London 1938 (wyd. 2), s. 170 i nast.

³⁷ Por. R. Firth, *The Work of Gods in Tikopia*, I, London 1940.

przez obrzędowe przecięcie kawałka drewna na dwie części. Rozliczne ceremonie, które składają się na okresowe święta i — powtórzmy to — są jedynie odtwarzaniem wzorcowych gestów boskich, nie różnią się na pozór od normalnych czynności: chodzi o obrzędowe naprawianie łodzi, o obrzędy odnoszące się do uprawy roślin dających pożywienie (jam, taro itp.), do odnawiania sanktuariów. Ale w istocie wszystkie te obrzędowe czynności różnią się od takich samych robót wykonywanych w czasie zwyczajnym przez fakt, że odnoszą się one jedynie do paru obiektów, które poniekąd reprezentują archetypy odpowiednich kategorii, a także dlatego, że odbywają się one w atmosferze nasyconej sakralnością. W rzeczy samej tubylcy mają świadomość, że odtwarzają w najdrobniejszych szczegółach wzorcowe akty bogów, takie, jakich bogowie dokonali *in illo tempore*.

Tak więc człowiek religijny okresowo staje się współczesny bogom o tyle, o ile reaktualizuje praczas, w jakim dopełniły się dzieła boże. Na poziomie cywilizacji prymitywnych wszystko, co człowiek robi, ma swój wzorzec pozaludzki; nawet poza czasem świętecznym gesty człowieka naśladują wzorce ustalone przez bogów i mitycznych przodków. Ale naśladowanie to narażone jest na niebezpieczeństwo coraz mniejszej ścisłości; zachodzi obawa, że wzorzec zostanie zniekształcony lub nawet zapomniany. Okresowe reaktualizowanie gestów boskich, święta religijne mają pouczyć znów ludzi o świętości wzorców. Obrzędowa naprawa łodzi czy obrzędowa uprawa jamu nie przypominają podobnych czynności, dokonywanych poza świętymi interwałami. Są dokładniejsze, bliższe modelom boskim, a z drugiej strony są obrzędowe: intencja ich jest religijna. Naprawia się obrzędowo łódź nie dlatego, że wymaga ona naprawy, ale dlatego, że w epoce mitycznej bogowie pokazali ludziom, jak naprawia się łódzie. Nie chodzi o czynność

empiryczną, ale o akt religijny, o *imitatio dei*. Przedmiot naprawy nie jest jednym z licznych obiektów, które składają się na klasę „łodzi”, ale archetypem mitycznym, właśnie barką, którą bogowie obrabiali *in illo tempore*. W rezultacie czas, w którym dokonuje się obrzędowa reperacja łodzi, zbiega się z praczasem: z czasem, kiedy działali bogowie.

Oczywiście, nie wszystkie typy świąt okresowych dają się sprowadzić do przykładu, jaki rozważyliśmy. Ale nie interesuje nas tu morfologia święta, lecz struktura czasu świętego aktualizowanego poprzez święta. Otóż o czasie sakralnym można powiedzieć, że jest on zawsze taki sam, że jest „ciągłem wieczności” (Hubert i Mauss). Bez względu na złożoność jakiegoś święta religijnego jest ono zawsze wydarzeniem sakralnym, które dokonało się *ab origine* i jest obrzędowo „uteraźniejszane”. Uczestnicy święta stają się współczesnymi wydarzenia mitycznego. Innymi słowy — opuszczają oni swój czas historyczny — to znaczy czas, na który składa się suma wydarzeń świeckich, osobowych oraz interesobowych, i osiągają praczas, zawsze ten sam, przynależny do wieczności. Człowiek religijny okresowo przedostaje się do czasu mitycznego i sakralnego, odnajduje czas początków, ten, który nie płynie, gdyż nie uczestniczy w świeckim trwaniu czasowym, jest ukonstytuowany przez wieczystą terażniejszość, która daje się odzyskiwać w nieskończoność.

Człowiek religijny odczuwa potrzebę okresowego zanurzania się w owym czasie sakralnym i niezniszczalnym. Dla niego to właśnie czas sakralny umożliwia istnienie innego, zwykłego czasu, świeckie trwanie, w którym dokonuje się cała ludzka egzystencja. To wieczny czas terażniejszy wydarzenia mitycznego umożliwia świeckie trwanie wydarzeń historycznych. Ograniczmy się do jednego przykładu: to hierogamia boska, która doko-

nała się *in illo tempore* — umożliwiła seksualne połączenie się ludzi. Złączenie się boga i bogini dokonuje się w chwili aczasowej, w wieczystym czasie terażniejszym; stosunki seksualne między ludźmi, jeśli nie mają charakteru obrzędowego, dokonują się w trwaniu, w czasie świeckim. Czas święty, mityczny, ustanawia także czas egzystencjalny, historyczny, jest bowiem jego wzorcem. W ostatecznym rozrachunku wszystko, co istnieje, istnieje dzięki istotom boskim albo półboskim. Początek rzeczywistości i samego życia jest religijny. Jam można uprawiać i spożywać zwyczajnie dzięki temu, że — okresowo — uprawia się go i spożywa w sposób obrzędowy. A obrzędów tych można dopełniać, gdyż *in illo tempore* objawili się bogowie, stwarzając człowieka i jam oraz wskazując ludziom, jak mają uprawiać i spożywać tę roślinę.

W czasie święta odnajduje się w pełni sakralny wymiar życia, doświadcza się świętości ludzkiego istnienia jako dzieła boskiego. Przez całą resztę czasu człowiek naraża się na zapomnienie o tym, co najistotniejsze: że istnienie jest dane przez to, co ludzie nazywają naturą, ale że jest dziełem i n n y c h, bogów lub istot półboskich. Święta natomiast restytuują sakralny wymiar istnienia, pouczając od nowa, jak to bogowie czy mityczni przodkowie stworzyli człowieka i nauczyli go różnych postaw społecznych i robót.

Z pewnego punktu widzenia to okresowe „wyjście” z czasu historycznego, a zwłaszcza konsekwencje, jakie stąd wynikają dla egzystencji człowieka religijnego w jej całokształcie — może wydawać się odrzuceniem twórczej wolności. Reasumując, chodzi o wieczysty powrót *in illo tempore*, w przeszłość, która jest mityczna i nie ma w sobie nic historycznego. Można by stąd wnioskować, że owo wieczyste powtarzanie wzorcowych gestów, objawionych przez bogów *ab origine*, przeciwstawia się wszelkiemu ludzkiemu postępowi i paraliżuje wszelką twórczą

spontaniczność. Wniosek taki jest częściowo uzasadniony. Tylko częściowo, gdyż człowiek religijny, nawet najbardziej prymitywny, nie odrzuca z zasady postępu: akceptuje go, przydając mu jednak boskie pochodzenie i wymiar. Wszystko, co z perspektywy współczesnej zdaje się nosić znamiona postępu (jakiegokolwiek natury: społecznej, kulturalnej, technicznej itp.) w stosunku do sytuacji uprzedniej — wszystko to przez różne społeczności prymitywne przyjmowane było w trakcie ich długotrwałej historii jako nowe objawienie boskie. Na razie nie będziemy się zajmować tym aspektem problemu. Tu chodzi nam o zrozumienie religijnego sensu owego powtarzania gestów boskich. Otóż wydaje się czymś oczywistym, że jeśli człowiek religijny odczuwa potrzebę nieskończonego odtwarzania tych samych wzorcowych gestów, to dlatego że dąży do tego i stara się o to, aby żyć jak najbliżej bogów.

STAWAĆ SIĘ OKRESOWO WSPÓŁCZESNYM BOGÓW

Rozważając w poprzednich rozdziałach symbolikę kosmologiczną miast, świątyń i domów, wykazaliśmy, że wiąże się ona z ideą środka świata. Doświadczenie religijne, zawarte *implicitie* w symbolice środka, wydaje się następujące: człowiek stara się umiejscowić w przestrzeni „otwartej” ku górze, powiązanej ze światem boskim. Życie nie opodal środka świata znaczy to w sumie żyć możliwie najbliżej bogów.

Tę samą chęć zbliżenia się do bogów odnajdujemy analizując znaczenie świąt religijnych. Włączyć się w sakralny czas początków to stawać się współczesnym bogów, a więc żyć w ich obecności, choćby ta obecność była tajemnicza w tym sensie, że nie zawsze widzialna. Intencjonalność, odczytana w doświadczeniu sakralnego czasu

i przestrzeni, ujawnia chęć odzyskania prasytuacji: sytuacji, w której bogowie bądź też mityczni przodkowie byli obecni, tworzyli świat lub organizowali go, bądź też objawiali ludziom podstawy cywilizacji. Ta prasytuacja nie należy do porządku historycznego, nie da się jej pomieścić w chronologii; chodzi tu o uprzedniość mityczną, o czas początków, o to, co działo się na ziemi „na początku”, *in principio*.

A „na początku” na ziemi działały istoty boskie lub półboskie. Tęsknota za początkiem jest więc tęsknotą religijną. Człowiek pragnie odnaleźć czynną obecność bogów, pragnie także żyć w świecie świeżym, czystym i mocnym, takim, jaki wyszedł z rąk stwórcy. To właśnie tęsknota za doskonałością początków wyjaśnia w dużej mierze okresowy powrót *in illo tempore*. W terminologii chrześcijańskiej można by powiedzieć, że chodzi o „tęsknotę za rajem”, jakkolwiek — na poziomie kultur prymitywnych — kontekst religijny oraz ideologiczny jest całkiem inny niż w judeochrześcijaństwie. Ale czas mityczny, reaktualizowany okresowo, jest czasem uświęconym przez obecność boską i można powiedzieć, że chęć życia w obecności bogów i w świecie doskonałym (bo ledwo poczętym) odpowiada tęsknocie za sytuacją w raju.

Jak już zauważyliśmy, ta chęć człowieka religijnego, aby okresowo w r a c a ć w s t e c z, jego wysiłek, aby odzyskiwać sytuację mityczną taką, jaka była na początku, może wydawać się człowiekowi współczesnemu czymś nieznośnym i upokarzającym. Tego rodzaju tęsknota nieuchronnie prowadzi do stałego powtarzania pewnej określonej liczby gestów i postaw. Poniekąd można by nawet powiedzieć, że człowiek religijny, a zwłaszcza człowiek kultur „prymitywnych”, jest *par excellence* człowiekiem obezwładnionym przez mit wiecznego powrotu. Współczesny psycholog skłonny byłby dopatrywać się w tego rodzaju postawie obawy przed ryzykiem nowości, odmo-

wy przyjęcia odpowiedzialności za egzystencję autentyczną i historyczną, tęsknoty za sytuacją „rajską” dlatego właśnie, że była to sytuacja embrionalna, niedostatecznie wyodrębniona z natury.

Zagadnienie jest zbyt skomplikowane, abyśmy je tu poruszyli. Wykracza ono zresztą poza nasz temat, gdyż implikuje problem sprzeczności między człowiekiem współczesnym a prawspółczesnym. Zauważmy jednak, że błędne byłoby mniemanie, jakoby człowiek religijny społeczeństw prymitywnych i archaicznych odmawiał przyjęcia odpowiedzialności za istnienie autentyczne. Wprost przeciwnie — przekonaliśmy się, że człowiek taki przyjmuje na siebie śmiało ogromną odpowiedzialność: na przykład odpowiedzialność za współtworzenie kosmosu, za tworzenie swego własnego świata, za zapewnianie życia roślinom i zwierzętom itp. Ale chodzi tu o innego rodzaju odpowiedzialność niż te, które nam wydają się jedynie autentyczne i ważne. Chodzi o odpowiedzialność w planie kosmicznym, w przeciwieństwie do odpowiedzialności rzędu moralnego, społecznego czy historycznego, to znaczy w przeciwieństwie do jedynych rodzajów odpowiedzialności znanych cywilizacjom współczesnym. W perspektywie istnienia świeckiego człowiek uznaje jedynie odpowiedzialność wobec siebie samego i wobec społeczeństwa. Wszechświat nie stanowi właściwie dla niego kosmosu, jedności żywej i artykułowanej; to tylko i zwyczajnie suma zasobów materialnych i energii fizycznych planety, a zasadnicza troska człowieka współczesnego to troska o to, by niezręcznym postępowaniem nie wyczerpać ekonomicznych zasobów planety. A człowiek prymitywny, egzystencjalnie rzecz biorąc, sytuuje się zawsze w kontekście kosmicznym. Jego osobistemu doświadczeniu nie brak ani autentyczności, ani głębi, ale — aby posłużyć się językiem, który jest mi obcy — w oczach współczesnych wydaje się ono nieautentyczne lub dziecinne.

Wracając do naszego właściwego tematu: nie mamy podstaw, aby okresowy powrót do sakralnego czasu początków interpretować jako odrzucenie świata rzeczywistego i ucieczkę w sen albo w świat imaginacji. Wprost przeciwnie, tu także dochodzi do głosu obsesja ontologiczna, ta cecha zasadnicza dla człowieka społeczności pierwotnych i archaicznych. Bo — reasumując — chęć reintegracji czasu początków to zarówno chęć odnalezienia obecności bogów, jak odzyskania świata mocnego, świeżego i czystego, jakim był *in illo tempore*. Jest to zarazem głód *sacrum* i tęsknota za *bytem*. W planie egzystencjalnym doświadczenie to wyraża się w przekonaniu, że można okresowo rozpoczynać życie od nowa z wszelkimi możliwymi szansami. Jest to w istocie nie tylko optymistyczna wizja istnienia, ale też pełna zgoda na byt. Wszystkimi swymi postawami człowiek religijny głosi, że wierzy tylko i jedynie w byt, że udział w bycie ma zapewniony dzięki praobjawieniu, którego jest strażnikiem. Na sumę praobjawień składają się jego mity.

MIT — WZORZEC

Mit opowiada jakąś historię sakralną, to znaczy prawdydarzenie, które dokonało się na początku czasu, *ab initio*.³⁸ A opowiadanie o sprawach sakralnych jest równoznaczne z objawianiem tajemnicy, gdyż postaci mitu nie są istotami ludzkimi: są to bogowie albo bohaterowie kulturowi i dlatego właśnie ich czyny stanowią tajemnice, misteria: człowiek nie mógłby ich znać, gdyby mu nie zostały objawione. Mit jest więc opowieścią o tym, co stało się *in illo*

³⁸ W dalszym ciągu przytaczamy całe długie passusy z prac M. Eliadego, *Le Mythe de l'Éternel Retour* oraz *Aspects du mythe*.

tempore, opowieścią o tym, co bogowie albo istoty ludzkie uczyniły na początku czasu; „powiedzieć mit” to znaczy obwieścić to, co stało się *ab origine*. Raz powiedziany, to jest objawiony, mit staje się prawdą apodyktyczną: stanowi prawdę absolutną. „Tak jest, albowiem powiedziano, że tak jest”, głoszą Eskimosi Netsilik, by uzasadnić swą historię sakralną i tradycje religijne. Mit obwieszcza wystąpienie nowej sytuacji kosmicznej albo też wydarzenia. Jest to więc zawsze opowieść o dziele stworzenia: opowiada się o tym, jak się coś dokonało, jak zaczęło być. Dlatego właśnie mit wiąże się z ontologią: mówi jedynie o rzeczywistościach, o tym, co stało się rzeczywiście, co się w pełni przejawiało.

Chodzi oczywiście o rzeczywistości sakralne, gdyż tylko *sacrum* jest *par excellence* rzeczywiste. Nic z tego, co należy do sfery świeckiej, nie ma udziału w bycie, gdyż to, co świeckie, nie zostało ontologicznie ustanowione przez mit, nie ma wzorca. Jak się przekonamy, praca na roli jest obrzędem objawionym przez bogów lub przez herosów kulturowych. Dlatego właśnie stanowi ona akt zarazem rzeczywisty i pełen znaczenia. Porównajmy ją z pracą na roli w społeczeństwie zdesakralizowanym: tutaj stała się ona aktem świeckim, uzasadnionym jedynie przez zysk ekonomiczny. Uprawia się ziemię, aby ją eksploatować, by mieć z niej żywność i zysk. Ogołociona z symboliki religijnej, praca na roli staje się równocześnie „nieprzejrzysta” i wyczerpująca: nie odsłania żadnego znaczenia, nie przyczynia się do „otwarcia” ku temu, co powszechne, ku światu ducha.

Żaden bóg, żaden heros kulturowy nie objawił nigdy aktu świeckiego. Wszystko, czego dokonali bogowie lub przodkowie, a więc wszystko, co mity opowiadają o ich twórczej działalności — przynależy do sfery *sacrum*, a zatem ma udział w bycie. To natomiast, co ludzie czynią z własnej inicjatywy, co robią bez wzorca mitycznego,

przynależy do sfery tego, co świeckie: toteż jest to działalność daremna i złudna, w ostatecznym rozrachunku niereczywista. Im człowiek jest pobożniejszy, tym więcej ma wzorów dla swych postaw i czynności. Albo też im jest pobożniejszy, tym mocniej wpisuje się w rzeczywistość i tym mniej zagraża mu zatracenie się w czynnościach niewzorcowych, subiektywnych i w rezultacie — błędnych.

Jeden aspekt mitu zasługuje na szczególne podkreślenie: mit objawia sakralność absolutną, albowiem opowiada o twórczej aktywności bogów, odsłania sakralność ich dzieł. Innymi słowy, mit opisuje różne, a niekiedy dramatyczne momenty wkroczenia *sacrum* w świat. Dlatego właśnie u wielu ludów prymitywnych mity nie mogą być recytowane byle gdzie i byle kiedy, lecz jedynie w porach roku obrzędowo bogatszych (jesień, zima) albo też w czasie ceremonii religijnych, jednym słowem, w obrębie czasu świętego. To właśnie wkroczenie *sacrum* w świat, o jakim opowiada mit — ustanawia świat jako coś rzeczywistego. Każdy mit opowiada, jak doszło do istnienia jakiejś rzeczywistości, czy będzie to rzeczywistość całościowa, kosmos, czy tylko jakiś fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzki obyczaj. Opowiadając, jak doszło do tego, że coś zaczęło istnieć, wyjaśnia się to coś i odpowiada się pośrednio na pytanie, dlaczego doszło do istnienia czegoś takiego. „Dlaczego” zawsze zawiera się w „jak”} I to dla tej prostej przyczyny, że opowiadając, jak coś się poczęło, objawia się wkroczenie w świat *sacrum*, ostatecznej przyczyny wszelkiej rzeczywistej egzystencji.

Skądinąd, wobec tego, że wszelkie dzieło stworzenia jest dziełem bożym, a więc wkroczeniem *sacrum*, wszystko to, co stworzone, przedstawia zarazem wkroczenie w świat energii twórczej. Wszelkie dzieło stworzenia wytryska z pełni. Bogowie tworzą dzięki nadmiarowi mocy, dzięki obfitości energii. Tworzenie dokonuje się dzięki nadwyżce substancji ontologicznej. Dlatego to właśnie

mit, który opowiada o tej sakralnej ontofanii, o tym zwyczajnym przejawie pełni bytu, staje się wzorcem wszelkich ludzkich działań: on jeden jedyny objawia to, co rzeczywiste, przeobfite, skuteczne. „Powinniśmy czynić to, co bogowie czynili na początku”, powiada tekst hinduski (*Siatapathabrahmana*, VII, 2, I, 4). „Tak czynili bogowie, tak czynią ludzie” — dodaje *Tattirijabrahmana* (I, 5, IX, 4). Zasadnicza funkcja mitu polega więc na ustalaniu wzorców wszelkich obrzędów i wszelkich znaczących czynności ludzkich: odżywiania się, seksualnych zachowań, pracy, nauki itp. Zachowując się jako istota ludzka w pełni odpowiedzialna — człowiek naśladuje wzorcowe gesty bogów, powtarza ich czyny, czy chodzi o zwykłą funkcję fizjologiczną, jak odżywianie się, czy też o działalność społeczną, ekonomiczną, kulturalną, wojskową itp.

W Nowej Gwinei liczne mity mówią o dalekich podróżach morskich, dostarczając tym samym „wzorców tym, którzy obecnie wypuszczają się na morze”, ale także wzorców dla wszelkich innych czynności, „niezależnie od tego, czy chodzi o miłość, wojnę, łowienie ryb, sprowadzanie deszczu czy cokolwiek innego [...] Opowieść dostarcza precedensów, jeśli idzie o różne etapy budowania statków, o tabu seksualne, jakie implikuje itp.” Żeglarz, wypuszczający się na morze, uosabia mitycznego herosa, Aori. „Ma ubranie, jakie według mitu przywdziewał Aori; podobnie jak Aori czerni sobie twarz, a na głowie ma kosmyk włosów podobny do tego, jaki Aori zerwał z głowy Iwiri. Tańczy na mostku i rozwiera ramiona, jak Aori rozpościerał skrzydła [...] Pewien rybak powiedział mi, że wybierając się na ryby (z łukiem) uważa siebie za samego Kiwawię. Nie prosił tego mitycznego herosa o pomoc i względy: utożsamiał się z nim.”³⁹

³⁹ F. E. Williams, cytowane przez L. Lévy-Brühla, *La Mythologie primitive*, Paris 1935, s. 162—164.

Tę symbolikę wzorców mitycznych odnajdujemy w innych pierwotnych kulturach. J. P. Harrington pisze o Karukach z Kalifornii: „Cokolwiek Karuk czyni, to dlatego, że Iksarejawowie mieli tak czynić w czasach mitycznych. Owi Iksarejawowie byli to ludzie, którzy zamieszkiwali Amerykę przed przybyciem Indian. Dzisiejsi Karukowie, nie wiedząc, jak oddać to słowo, proponują takie przekłady jak: «książęta», «przywódcy», «aniołowie» [...] Przebywali oni z Karukami dopóty, dopóki nie zaznajomili ich z różnymi obyczajami i nie wdружиłi w nie, mówiąc za każdym razem: «Tak oto czynić powinni ludzie.» Ich czyny i słowa dziś jeszcze są przekazywane i cytowane w magicznych formułach Karuków.”⁴⁰

To wierne powtarzanie boskich wzorców ma podwójny rezultat: 1) z jednej strony człowiek, naśladując bogów, utrzymuje się w sferze sacrum, to znaczy w rzeczywistości; 2) z drugiej — świat uświęca się dzięki nieustannemu reaktualizowaniu wzorcowych gestów boskich. Religijna postawa ludzi przyczynia się do podtrzymania świętości miejsca.

REAKTUALIZOWANIE MITÓW

Warto zauważyć, że człowiek religijny przyjmuje na siebie człowieczeństwo, które ma wzorzec ponadludzki, transcendentny. Uważa siebie za człowieka naprawdę o tyle tylko, o ile naśladuje bogów, herosów kulturowych lub mitycznych przodków. Krótko mówiąc, człowiek religijny chce być inny, niż jest w płaszczyźnie świeckiego doświadczenia. Człowiek religijny nie jest dany: on tworzy sam siebie, zbliżając się do wzorców

⁴⁰ J. P. Harrington, cytowane przez L. Lévy-Brühla, *La Mythologie...*, s. 165.

boskich. Wzorce owe, jak powiedzieliśmy, przechowywane są przez mity, przez dzieje boskich czynów — *gesta deorum*. Tak więc człowiek religijny, podobnie jak człowiek świecki, uważa siebie za twórczonego przez historię: ale jedyna historia, jaka go interesuje, to historia święta, ujawniona przez mity, historia bogów; człowiek świecki natomiast uważa, że tworzy go wyłącznie historia ludzka, a więc właśnie suma czynów, która zupełnie nie obchodzi człowieka religijnego, gdyż brak dla niej wzorców boskich. Trzeba to podkreślić: człowiek religijny od początku wyznacza sobie swój własny wzorzec, cel do osiągnięcia — w płaszczyźnie transludzkiej, objawionej przez mity. Człowiekiem prawdziwym staje się wyłącznie stosując się do nauk dawanych przez mity, naśladując bogów.

Dodajmy, że tego rodzaju *imitatio dei* nakłada niekiedy na ludzi pierwotnych bardzo poważną odpowiedzialność. Przekonaliśmy się, że pewne krwawe ofiary znajdują uzasadnienie w praktyce boskiej: *in illo tempore* bóg zabił potwora morskiego i poćwiartował jego ciało, aby uczynić zeń kosmos. Człowiek powtarza tę krwawą ofiarę, niekiedy nawet ofiarę z człowieka, gdy ma zbudować wieś, świątynię czy choćby dom. Czym mogą być konsekwencje owej *imitatio dei*, wynika dosyć jasno z mitologii i obrzędów ludów pierwotnych. Aby ograniczyć się do jednego przykładu: zgodnie z mitami paleorolników człowiek stał się tym, czym jest dzisiaj — istotą śmiertelną, zróżnicowaną pod względem płci i skazaną na pracę — w rezultacie prazbrodni: przed epoką mityczną istota boska, często kobieta lub dziewczyna, niekiedy dziecko lub mężczyzna — poświęca się, aby z ciała owej ofiary mogły wyrosnąć bulwy lub drzewa owocowe. To pierwsze zabójstwo odmieniło w sposób zasadniczy modus ludzkiego istnienia. Ofiara, złożona z istoty boskiej, zapoczątkowała zarówno konieczność odżywiania się, jak nieuchron-

ność śmierci i w konsekwencji — seksualność, jedyny sposób zdolny zapewnić życiu ciągłość. Ciało bóstwa złożonego w ofierze przerodziło się w żywność; dusza jego zesłała pod ziemię, ustanawiając tam kraj umarłych. A. E. Jensen, poświęciwszy ważną pracę temu typowi bóstw, zwanych przez niego bóstwami *dema*, wykazał, że człowiek odżywiając się bądź też umierając — bierze udział w byciu *dema* ⁴¹.

Dla wszystkich ludów paleorolniczych ważne jest zwłaszcza to, aby okresowo odwoływać się do prawydarzenia, które było podstawą aktualnej ludzkiej kondycji. Całe życie religijne jest przypominaniem, upamiętnianiem. Wspomnienie reaktualizowane poprzez obrzędy (przez powtarzanie prazabójstwa) odgrywa zasadniczą rolę: nie wolno zapomnieć o tym, co się stało *in illo tempore*. Prawdziwym grzechem jest zapomnienie: dziewczyna, która w czasie swej pierwszej miesiączki pozostaje przez trzy dni w ciemnej chacie nie odzywając się słowem do nikogo, czyni tak, gdyż zabita mityczna dziewczyna przestoczywszy się w księżyc pozostawała przez trzy dni w ciemnościach; jeśli miesiączkująca dziewczyna sprzeniewierzy się milczeniu i odezwie się, dopuszcza się winy, jaką jest zapomnienie prawydarzenia. Nie chodzi o pamięć jednostkową: liczy się wyłącznie upamiętnianie wydarzenia mitycznego, jedynego, które zasługuje na uwagę, ono tylko bowiem jest twórcze. To pramit ma przechowywać prawdziwą historię, historię ludzkiej kondycji: w nim to szukać należy i odnajdywać zasady, paradygmaty wszelkiego postępowania.

Na tym właśnie etapie kultury spotyka się obrzędowy

⁴¹ A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948. Termin *dema* został zapożyczony przez Jensena od plemienia Marind-anim z Nowej Gwinei. Por. także M. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 129 i nast.

kanibalizm. Jak się zdaje, ludożercy przyświecają cele metafizyczne: nie wolno mu zapomnieć o tym, co zdarzyło się *in illo tempore*. Volhardt i Jensen wykazali to jasno: zabijając i zjadając z okazji święta świnię, zjadając pierwsze ze zbioru bulwy — spożywa się ciało boskie na tej samej zasadzie, na jakiej czyni się to podczas posiłków ludożerczych. Składanie ofiary ze świni, polowanie na głowy, ludożerstwo — wszystko to wiąże się symbolicznie ze zbiorem bulw lub orzechów kokosowych. Właśnie Volhardtowi⁴² przypadła w udziale zasługa ujawnienia zarówno religijnego znaczenia antropofagii, jak też odpowiedzialności ludzkiej, jaką przyjmuje na siebie ludożerca. Roślina dająca żywność nie jest dana przez naturę: jest owocem zabójstwa, gdyż w ten właśnie sposób została stworzona u zarania czasów. Człowiek przejął to wszystko — polowanie na głowy, ofiary z ludzi, ludożerstwo — aby zapewnić życie roślinom. Volhardt słusznie podkreślił ten moment: ludożerca przyjmuje na siebie odpowiedzialność za świat, ludożerstwo nie jest przyrodzonym zachowaniem się człowieka prymitywnego (nie znajdujemy go zresztą na najbardziej archaicznych szczeblach kultury), jest to zachowanie kulturowe, oparte na religijnej wizji świata. Aby trwał świat roślinny, człowiek musi zabijać i być zabijanym; musi ponadto przejąć seksualność aż po jej skrajną formę: orgię. Mówi o tym pieśń abisyńska: „Ta, która jeszcze nie poczęła, niechaj pocznie; ten, który jeszcze nie zabił, niechaj zabije!” To sposób wyrażenia, że każda z dwu płci jest skazana na przyjęcie swego losu.

Rozpatrując kanibalizm nie możemy zapominać, że był on ustanowiony przez istoty nadprzyrodzone. A ustanowiły go one, aby pozwolić ludziom na przyjęcie na siebie

⁴² E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart 1939. Por. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, s. 37 i nast.

odpowiedzialności w kosmosie, aby umożliwić im czuwanie nad ciągłością życia roślinnego. Chodzi więc o odpowiedzialność typu religijnego. Mówią o tym ludożercy Uitoto: „Tradycje nasze żyją wśród nas, nawet gdy nie tańczymy; a pracujemy po to tylko, aby tańczyć.” Tańce polegają na powtarzaniu wszelkich wydarzeń mitycznych, a więc także pierwszego zabójstwa, po którym nastąpiło ludożerstwo.

Przypomnieliśmy ten przykład, aby wykazać, że u ludów pierwotnych, podobnie jak w cywilizacjach paleoorientalnych, *imitatio dei* nie zawsze pojmowana jest w sposób sielankowy, że implikuje ona straszliwą odpowiedzialność ludzką. Oceniając społeczeństwo „dzikich”, nie możemy zapominać, że czyny nawet najbardziej barbarzyńskie i postawy najdziwaczniejsze mają swe wzorce pozaludzkie, boskie. Nie będziemy zajmować się tutaj problemem całkiem innego rodzaju, jak to się stało, w rezultacie jakich degradacji i nieporozumień pewne postawy religijne podlegają wypaczeniu i wykoślawieniu. Tu chcemy tylko podkreślić, że człowiek religijny chciał naśladować swoich bogów i sądził, że to czyni wówczas nawet, gdy dawał się wciągnąć w działalność graniczącą z obłądem, nikczemnością i zbrodnią.

HISTORIA ŚWIĘTA, HISTORIA, HISTORYZM

Podsumujmy: człowiek religijny zna dwa rodzaje czasu, świecki i święty. Trwanie przemijające i „ciąg wieczności” można odzyskiwać okresowo w czasie świąt składających się na święty kalendarz. Liturgiczny czas kalendarza płynie w zamkniętym kręgu: to czas kosmiczny roku uświęcony przez „dzieło boże”. A skoro najwspanialszym dziełem bożym było stworzenie świata, w wielu religiach upamiętnienie kosmogonii odgrywa zasadniczą rolę.

Nowy Rok jest zbieżny z pierwszym dniem stworzenia. Rok jest czasowym wymiarem kosmosu. Gdy upłynął rok, mówi się: „Świat przeminął.”

Z każdym nowym rokiem wznawia się kosmogonię, a czyniąc to stwarza się także czas, regeneruje się go, rozpoczynając od nowa. Mit kosmogoniczny jest więc wzorcowym modelem wszelkiego tworzenia czy też budowania i jest nawet wykorzystywany jako obrzędowy środek leczniczy. Człowiek powracający symbolicznie do chwili stworzenia odzyskuje prapętnię. Chory odzyskuje zdrowie, gdyż rozpoczyna życie z nienaruszoną sumą energii.

Święto religijne jest więc reaktualizacją prawydarzenia, historii świętej, której bohaterami są bogowie lub istoty półboskie. Tak więc historia święta opowiedziana jest w mitach. Dzięki temu ci, którzy uczestniczą w święcie, odnajdują się w jednym czasie z bogami oraz istotami półboskimi. Żyją oni w praczasie uświęconym przez obecność i działanie bogów. Kalendarz święty okresowo regeneruje czas, czyni go zbieżnym z czasem początków, z czasem mocnym i czystym. Religijne doświadczenie święta, to jest udział w sacrum, pozwala człowiekowi żyć okresowo w obecności bogów. Stąd zasadnicze znaczenie mitów we wszystkich religiach przedmozaistycznych, mity bowiem opowiadają o czynach bogów, a czyny owe stanowią wzorce dla wszelkiej ludzkiej działalności. Człowiek religijny naśladując bogów żyje w czasie początków, w czasie mitycznym. „Wychodzi” z trwania świeckiego, by odzyskać nieruchomy czas, wieczność.

Wobec tego, że mity składają się na jego „świętą historię”, człowiek religijny społeczeństw prymitywnych musi dbać, by ich nie zapomnieć: reaktualizując mity zbliża się do bogów i ma swój udział w świętości. Ale są także „tragiczne historie boskie” i człowiek, reaktualizując je okresowo, bierze na siebie wielką odpowiedzialność wobec

siebie samego i wobec natury. Obrzędowy kanibalizm na przykład jest konsekwencją tragicznej koncepcji religijnej.

Krótko mówiąc, poprzez reaktualizację mitów człowiek religijny stara się zbliżyć do bogów i brać udział w bycie: naśladowanie wzorców boskich wyraża zarazem jego głód świętości i tęsknotę ontologiczną.

W religiach prymitywnych i archaicznych wieczne powtarzanie czynów bożych jest uzasadnione jako *imitatio dei*. Kalendarz boski rokrocznie powtarza te same święta, upamiętnienie tych samych wydarzeń mitycznych. Ściśle mówiąc, kalendarz święty przedstawia się jako „wieczny powrót” pewnej ograniczonej ilości gestów bożych, a prawda ta odnosi się nie tylko do religii prymitywnych, ale do wszelkich innych. Kalendarz świąteczny wszędzie stanowi okresowy powrót tych samych sytuacji i — w rezultacie — reaktualizację tego samego świętego czasu. Dla człowieka religijnego reaktualizacja tych samych wydarzeń mitycznych stanowi jego największą nadzieję: przy każdej reaktualizacji odnajduje on szanse przeistoczenia swej egzystencji, upodobnienia jej do wzorca boskiego. W ostatecznym rozrachunku dla religijnego człowieka społeczeństw prymitywnych i archaicznych wieczne powtarzanie wzorcowych gestów i wieczne spotykanie się z tym samym mitycznym czasem początków, uświęconym przez bogów, nie implikuje pesymistycznej wizji życia; wprost przeciwnie, zauważa on, że to właśnie dzięki temu „wiecznemu powrotowi” do źródeł sacrum i do rzeczywistości istnienie ludzkie może ująć nicości i śmierci.

Perspektywa ulega całkowitej zmianie, gdy sens religijności kosmicznej traci na jasności. Dzieje się tak w niektórych społeczeństwach bardziej zaawansowanych w rozwoju, gdy elity intelektualne stopniowo odrywają się od tradycyjnej religijności. Okresowe uświęcanie okazuje się wówczas daremne i traci wszelkie

znaczenie. Bogowie nie dają się osiągać poprzez rytmy kosmiczne. Zatraca się religijny sens powtarzania gestów wzorcowych. ¹ Otóż powtarzanie wyjałowione ze swej treści religijnej z konieczności prowadzi do pesymistycznej wizji istnienia. Gdy czas cykliczny nie pozwala już odzyskiwać prasytuacji i odnajdywać tajemniczej obecności bogów, gdy czas desakralizuje się — tchnie grozą: okazuje się kołem obracającym się w nieskończoność i nieskończenie się powtarzającym.

To właśnie nastąpiło w Indiach, gdzie wypracowano uczonej doktrynę cykli kosmicznych (*juga*). Cykl kompletny, *mahajuga*, zawiera 12 000 lat. Kończy się „rozprężeniem”, *pralaja*, które w sposób radykalniejszy powtarza się z końcem tysięcznego cyklu (*mahapralaja*, „wielkie rozprężenie”). Bo wzorcowy schemat: stworzenie—zniszczenie—stworzenie itd., powtarza się w nieskończoność. 12 000 lat *mahajuga* uważa się za „lata boskie”, każdy taki rok obejmuje 360 lat, co daje sumę 4 320 000 lat dla jednego cyklu kosmicznego. Tysiąc podobnych *mahajuga* składa się na *kalpa* (forma); czternaście *kalpa* to *manwantara* (nazwa wywodzi się stąd, że każde *manwantara* ma być rządzone przez jednego Manu, mitycznego króla-przodka). *Kalpa* odpowiada jednemu dniowi życia Brahmy; inny *kalpa* — jednej nocy. Sto owych lat Brahmy, to znaczy 311 000 miliardów lat ludzkich, skada się na życie Boga. Ale tak długie trwanie życia Brahmy nie wyczerpuje jednak czasu, gdyż bogowie nie są wieczni, akty zaś stworzenia i zniszczenia kosmicznego powtarzają się w nieskończoność.⁴³

Jest to prawdziwy wieczny powrót, wieczne powtarzanie się zasadniczego rytmu kosmosu: jego okresowe zni-

szczenie i rekreacja. W ostatecznym rozrachunku pierwotna koncepcja „Roku-Kosmosu” jest wyjałowiona z treści religijnej. Trzeba powiedzieć, że doktryna *juga* zawdzięcza opracowanie elitom intelektualnym i nie należy sądzić, że mimo panindyjskiej popularności objawiała ona swe prawdziwe, przerażające oblicze wszystkim ludom Indii. Uczucia rozpaczony wobec cyklicznego czasu, powtarzającego się w nieskończoność, doznawały nade wszystko elity religijne i filozoficzne. Ten wieczny powrót zawarty w myśli hinduskiej zakładał wieczny powrót do istnienia z łaski *karmanu* — prawa powszechnej przyczynowości. Z drugiej strony stawiano znak równości między czasem a iluzją kosmiczną (*maja*), tak że wieczny powrót do istnienia oznaczał przedłużenie się w nieskończoność cierpienia i niewoli. Dla tych elit religijnych i filozoficznych jedyną nadzieją było zniweczenie *karmanu*, a nie powrót do istnienia; innymi słowy — ostateczne wyzwolenie (*moksza*), implikujące wyjście poza kosmos.⁴⁴

Także Grecja знаła mit wiecznego powrotu i filozofowie późnej epoki wysnuli skrajne wnioski z koncepcji czasu okrężnego. By zacytować wnikliwe spostrzeżenie H. Ch. Puecha: „Zgodnie ze słynną definicją platońską czas, który określa i mierzy obrót sfer niebieskich, jest ruchomym obrazem nieruchomej wieczności, którą naśladuje tocząc się wokoło. W rezultacie całe stawanie się kosmiczne, a także trwanie tego świata poczynania i rozkładu, jakim jest nasz świat, będą się rozwijać ruchem kołowym bądź też nieskończonym następstwem cykli, w których trakcie ta sama rzeczywistość dokonuje się, rozpada, znów odzyskuje poprzednią formę — na zasadzie jed-

⁴³ M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 169 i nast.; *Images et symboles*, Paris 1952, s. 80 i nast.

⁴⁴ Transcendencję tę osiąga się zresztą korzystając ze „sprzyjającej chwili” (*kszana*), co implikuje coś w rodzaju czasu świętego, pozwalającego na „wyjście z czasu”; zob. *Images et symboles*, s. 105 i nast.

nego prawa i niezmiennych alternatyw. Nie tylko zachowuje się ta sama suma bytu, tak że nic nie ginie ani też nic się nie tworzy, ale nawet niektórzy myśliciele schyłku starożytności — pitagorejczycy, stoicy, platonicy — dochodzą do przekonania, że w łonie każdego z cykli trwania, owych *aiones*, owych *aeva* — powtarzają się te same sytuacje, jakie występowały już w cyklach poprzednich i które występować będą w cyklach mających nastąpić, i tak w nieskończoność. Żadne wydarzenie nie jest jedyne, nie rozgrywa się jeden raz (na przykład skazanie i śmierć Sokratesa), ale rozgrywało się i będzie się rozgrywać wiecześnie; te same jednostki pojawiały się, pojawiają i będą się pojawiać za każdym obrotem koła. Trwanie kosmiczne to powtarzanie się i *anakuklesis*, wieczny powrót.”⁴⁵

W porównaniu z religiami archaicznymi i paleoorientalnymi, podobnie jak w porównaniu z mityczno-filozoficznymi koncepcjami wiecznego powrotu, jakie wypracowano w Indiach i w Grecji, judaizm wprowadza zasadniczą innowację. Dla judaizmu czas ma początek i będzie mieć koniec. Judaizm wyszedł poza ideę czasu cyklicznego. Jahwe nie przejawia się już w czasie kosmicznym (jak bogowie dawnych religii), ale w nieodwracalnym czasie historycznym. Każde nowe wystąpienie Jahwe w historii jest czymś, co nie daje się sprowadzić do wystąpienia poprzedniego. Upadek Jerozolimy jest wyrazem gniewu Jahwe przeciwko jego ludowi, ale nie jest to ten sam gniew, któremu Jahwe dał wyraz doprowadzając do upadku Samarii. Poczynania Jahwe są osobistymi interwencjami w historię, a swój głęboki sens objawiają jedynie ludowi wybranemu przez Jahwe. Wy-

⁴⁵ H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps*, „Eranos-Jahrbuch”, 1951, XX, s. 60—61.

darzenie historyczne nabiera tu nowego wymiaru: staje się teofanią.⁴⁶

Chrześcijaństwo idzie jeszcze dalej w waloryzacji czasu historycznego. Wobec tego, że Bóg wcielił się, że przyjął na siebie istnienie ludzkie, historycznie uwarunkowane, historia może także dostąpić uświęcenia. *Illud tempus*, przywoływany przez Ewangelię, jest czasem historycznym ściśle określonym — czasem, gdy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei — ale czas ten został uświęcony przez obecność Chrystusa. Współczesny chrześcijanin, biorący udział w czasie liturgicznym, dociera do *illud tempus*, w którym żył, umierał i zmartwychwstał Jezus, ale nie chodzi już o czas mityczny, lecz o czas, gdy Poncjusz Piłat zarządzał Judeą. Dla chrześcijanina kalendarz święty także w nieskończoność podejmuje te same wydarzenia z życia Chrystusa, ale wydarzenia te dokonały się w historii: nie są to już fakty, które miały miejsce u źródeł czasu, „na początku” (z tym, że dla chrześcijanina czas zaczyna się od nowa z narodzeniem Chrystusa, gdyż wcielenie ustanawia nową sytuację człowieka w kosmosie). Krótko mówiąc, historia objawia się jako nowy wymiar obecności Boga w świecie. Historia staje się znów historią świętą, tak jak ją pojmowały — ale w perspektywie mitycznej — religie prymitywne i archaiczne.⁴⁷

Chrześcijaństwo dochodzi do teologii, nie zaś do filozofii historii, albowiem interwencje Boga w historię, a zwłaszcza wcielenie w historyczną osobę Jezusa Chrystusa, mają cel transhistoryczny — zbawienie człowieka.

⁴⁶ Zob. M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 152 i nast. na temat waloryzacji historii przez judaizm, zwłaszcza przez proroków.

⁴⁷ Zob. M. Eliade, *Images et symboles*, s. 222; *Aspects du mythe*, s. 199 i nast.

Hegel podejmuje ideologię judeochrześcijańską i stosuje ją do całości historii powszechnej: duch powszechny przejawia się stale w wydarzeniach historycznych i tylko w tych wydarzeniach. Historia więc w całości staje się teofanią: wszystko, co zdarzyło się w historii, musiało się zdarzyć tak właśnie, gdyż tego chciał duch powszechny. Tu otwarta została droga do różnych form filozofii historii rozwijanej w XX w. Tutaj też kończy się teren naszych badań, gdyż wszelkie nowe waloryzacje czasu i historii należą do historii filozofii. Wypada jednak dodać, że historyzm ukształtował się jako produkt rozkładu chrześcijaństwa: historyzm przywiązuje zasadnicze znaczenie do wydarzenia historycznego (co jest koncepcją pochodzenia judeochrześcijańskiego), ale do wydarzenia historycznego jako takiego, to znaczy odmawiając mu jakiegokolwiek możliwości objawienia intencji soteriologicznej, transhistorycznej.⁴⁸

Co się tyczy koncepcji czasu, na jakich zatrzymały się niektóre filozofie historystyczne i egzystencjalistyczne, warto zauważyć, że czas — jakkolwiek nie dopatrują się w nim „koła” — odzyskuje w tych współczesnych filozofiach groźny aspekt, jaki miał w hinduskiej i greckiej filozofii, wiecznego powrotu. [Czas, ostatecznie zdesakralizowany, przedstawia się jako trwanie niepewne i ulotne, wiodące nieuchronnie do śmierci.]

⁴⁸ Jeśli idzie o trudności związane z historyzmem, zob. M. Éliade, *Le Mythe de L'Éternel Retour*, s. 218 i nast.