

Att rekonstruera världen

En studie av Mircea Eliade och hans idéer –
tillämpade på de moderna olympiska spelen

**Reconstructing the world: A studie of Mircea Eliade and his ideas –
applied on the modern Olympic Games**

Marcus Andersson

Att rekonstruera världen

En studie av Mircea Eliade och hans idéer – tillämpade på de moderna olympiska spelen

Author: Marcus Andersson

Type of work: C-level essay, Religious studies, 15hp

English title: Reconstructing the world: A studie of Mircea Eliade and his ideas
– applied on the modern Olympic Games

Mentor: Professor Roland Hallgren

Date: Autumn term 2007

ABSTRACT

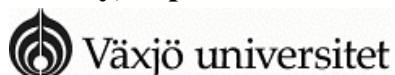
The aim of this essay is to illustrate a modern phenomenon, the Olympic Games, by applying the ideas of Mircea Eliade concerning space, time and myth. This literature study is mainly divided in two parts, one descriptive and one analytic. In the first part Eliade's ideas and some criticism, which has been pointed against his theoretical approaches as well as his character, are presented. In the second part an analysis is carried out, based on the previously presented ideas and elements essential for the Olympics; the idea of the Olympics, the place, the ceremonies, the competition and the concept of individual idolism.

I have discussed what seems like gnostic tendencies in Eliade's ideas, in the sense that both Eliade's ideas and the concept of Gnosticism argue that knowledge is a necessary condition for salvation, as well as the fact that Eliade and his ideas have not always a pro-Christian approach. I have also shown that incoherency exists in his theoretical approach concerning the manifestation of the sacred.

I have found that Mircea Eliade's ideas, with some difficulties, very well can reflect a modern phenomenon such as the Olympic Games. I have also put forth the idea of translating Eliade's conception of *axis mundi* into an ideological landscape; the Olympic values become an analogy to *axis mundi*. Furthermore, I have also shown that modern man in different ways desires to be close to the sacred, and how this fact to some extent may explain people's devotion to and worship of sport heroes, and thus why not only athletes but also billions of spectators are inclined to attend the Olympics. Finally, I show that, according to Eliade's ideas, the Olympics might facilitate the process of creating modern myths.

Key words: Mircea Eliade, Sacred, Profane, Olympics, Axis mundi

Växjö University, Department of Humanities



INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INLEDNING	2
Syfte och frågeställningar	2
Förutsättningar och överväganden	2
Disposition och metod	4
Litteratur	5
MIRCEA ELIADES BIOGRAFI OCH AKADEMI	7
DET HELIGA OCH MIRCEA ELIADE	11
Det heligas natur	11
Heligt rum och helgandet av världen	12
Helig tid och myt	16
Mircea Eliade – om den moderna människan	19
Mircea Eliade och hans idéer – en kritisk belysning	22
IDROTT I GUDARS SÄLLSKAP	26
De moderna olympiska spelens idé – en ideologisk <i>axis mundi</i>?	26
Platsen	29
Ceremonier	31
Tävlingen	34
Individ och hjälte	34
DISKUSSION	38
SLUTSATSER	42
SAMMANFATTNING	43
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING	47

INLEDNING

Idag, kanske mer än någonsin tidigare, uppfyller idrott inte bara vår vardag, utan dess uttryck tycks allt mer även göra sig gällande i andra betydelsefulla sammanhang. Ett barn förs till exempel till sin sista vila iförd sin hjältes matchtröja, ett förälskat par lovar varandra trohet under friidrottsarenans tak, och någonstans ber en kyrkoherde en förbön för den lokala fotbollsföreningens framgång. Liknande exempel kan lätt mångfaldigas. I föreliggande studie behandlas förhållandet mellan religion och idrott.¹ För detta ändamål har jag valt att använda mig av religionsfilosofen Mircea Eliades tankar och idéer,² och i fokus kommer det fenomen som kanske mer än allt annat förknippas med idrott och dess utövande, de olympiska spelen.

Syfte och frågeställningar

*Syftet med denna studie är att belysa ett urval av religionsfilosofen Mircea Eliades idéer som behandlar rum, tid och myt, för att sedan försöka applicera dessa på fenomenet, de moderna olympiska spelen.*³

Detta för att undersöka huruvida Eliades idéer kan vara relevanta i ett nutida sammanhang, och för att om möjligt kunna tillföra något om förståelsen av idrott genom att utgå från ett religionsfilosofiskt perspektiv.

De frågeställningar jag i föreliggande uppsats söker besvara är således:

- *Vad berättar Mircea Eliades idéer rörande rum, tid och myt och kan dessa belysa de moderna olympiska spelen?*

Förutsättningar och överväganden

En viktig utgångspunkt för detta arbete är att de moderna olympiska spelen kan betraktas som förhållandevis enhetligt oavsett geografisk placering och vilken tid spelen äger rum. De centrala elementen såsom huvudarenans utformning, ceremonier och det symbolspråk som omger spelen återkommer också vid varje spel. Eftersom mitt intresse är fokuserat vid de generella dragen, kommer de skillnader som trots allt förekommer, till exempel mellan sommar

¹ För vidare läsning om förhållandet mellan idrott och religion se Mikael Lindfelts avhandling *Meningsskapande idrott: Livsåskådningsrelevanta perspektiv och empiriska kontraster*, 2006.

² I litteraturen om Eliade ges han olika benämningar. Religionsfenomenolog, religionshistoriker, religionsfilosof och religionsvetenskapsman är några vanliga varianter. Jag har i framställningen valt att återge referenternas egna benämningar. Detta för att de speglar den problematik som finns kring hans person. Jag använder benämningen religionsfilosof om honom.

³ Med *moderna* olympiska spel menas här de spel som under 1900-talet kom att utvecklas med de antika spelen som förebild.

respektive vinterspel liksom utvecklandet av regler och olika idrottsgrenar, att ha en mindre betydelse för resultatet av detta arbete.

Det måste här poängteras att flera karakteristika som kan behandlas inom ramen för ett modernt olympiskt spel utan svårighet kan återfinnas i andra idrottssammanhang. Dock utgör dessa likheter inte ett problem utan talar istället för att man kan betrakta de moderna olympiska spelen som ett slags koncentrat av vad som kännetecknar idrott och dess utövande. Spelens betydelse för världsidrotten låter sig väl fångas med Arne K. Bloms och Jan Lindroths ord: ”OS fungerade som en murbräcka för internationell tävlingsidrott och framstår som vår tids utan jämförelse viktigaste idrottsevenemang.”⁴

För denna ansats har jag alltså valt att utgå från några av Mircea Eliades idéer eller tankar, detta för att dessa tar ett helhetsgrepp på religion i stort, men även för att de behandlar fenomen i mindre skala. Valet av hans idéer har dels skett utifrån vilket material jag haft till förfogande, och dels utifrån vad jag ansett vara relevant för frågeställningarna. Emellertid uppfattar jag Eliades idéer om rum, tid och myt både som frekvent förekommande och centrala i hans verk.

Eliades resonemang bygger ofta på många exempel spridda i både tid och rum. Jag har därför med tanke på uppsatsens omfång valt att i presentationen av hans idéer endast ta med några få exempel. Detta för att försöka nå en balans mellan å ena sidan förståelse genom att ge hans termer och begrepp ett sammanhang och å andra sidan en koncentration av idéernas kärnbudskap. En annan svårighet man möter när man försöker närma sig Eliade är hans ansenliga produktion av religionsfilosofiska texter, vilket gör att man endast kan behandla några nyanser av till exempel det heliga som han beskriver. På samma sätt är hans idéer rörande rum, tid och myt omfattande, varför endast några få aspekter av dem kan behandlas i detta arbete.

Viktigt att understryka är att när man, som jag gjort, valt bland en mängd teoretiska resonemang, riskerar sammanhanget att bli otydligt. Inte minst är detta känsligt när det gäller Eliade, vars idéer och begrepp bygger på varandra. Denna problematik, menar Eliade-kännaren Bryan Rennie, hänger samman med att Eliade aldrig systematiserat sina tankar.⁵ Detta förhindrar inte att det hos honom ändå kan finnas en viss struktur. En struktur som då tillkommit i ett för-reflekterande, alltså innan tankarna nedtecknades och som sedan följt med i författandet.⁶ Eliade har också själv kommenterat svårigheterna kring sina termer och begrepp och menar

⁴ Blom, Arne, & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 165.

⁵ Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 2f.

⁶ Ibid. s 3.

att varje förklaring av ett begrepp skulle leda till att ett nytt begrepp behöver förklaras för att full förståelse skulle kunna nås.⁷ Det finns ytterligare en felkälla som måste påpekas när man använder sig av en persons idéer, vilken verkat och skrivit en mycket stor mängd litteratur under en så lång tidsperiod som Eliade gjort. Det är nämligen föga troligt att han haft kvar samma kunskapssyn, tolkningssätt och innehåll i sina idéer under hela sitt liv. Ofta läggs vissa saker till, medan andra försvinner – det sker alltså en utveckling hos individens idébildning, vilket gör att det kan finnas olika nyanser eller betoningar i hans texter beroende på när dessa nedtecknades.

Att föra samman och enhetliggöra Eliades idéer som jag gör ett försök till i kapitlet *Det heliga och Mircea Eliade* liksom min tolkning och användning av dessa i kapitlet *Idrott i gudars sällskap* är behäftade med flera vanskligheter. Till dessa tillkommer brister som kan uppstå i idéernas svårfångande karaktär. Rennie skriver till exempel att ett misstag som kritiker av Eliade inte sällan gjort är att: "secondary scholars have all too often criticized what on closer inspection turns out to be their own interpretations of Eliade's thought rather than his actual thought."⁸ Med tanke på detta blir därför helheten av Eliades verk viktig i förståelsen av hans idéer, varför jag också försökt att läsa så många för mig tillgängliga verk som möjligt.

Disposition och metod

Denna litteraturstudie består i huvudsak av två delar. Den första delen är av deskriptiv karaktär och inleds med en översiktlig presentation av religionsfilosofen Mircea Eliade, för att sedan övergå till en mer ingående tematisk redogörelse av hans idéer rörande rum, tid och myt. Här kommer också några viktiga kritiska anmärkningar som framförts mot hans idéer att behandlas. I den andra delen, som bygger på den första, kommer en analys, utifrån de presenterade idéerna eller tankarna, att genomföras med avseende på de moderna olympiska spelen. Analysen genomförs med intentionen att söka fånga in fenomenet utifrån några av dess beståndsdelar: avsikten bakom de olympiska spelen, dess plats och ceremonier, själva tävlingsmomentet och slutligen utifrån ett individuellt deltagandeperspektiv. Avslutningsvis kommer en diskussion att hållas där några synpunkter på Eliades idéer och tillämpningen av dem framförs, vilket följs av slutsatser och en sammanfattning.

Presentationen av Mircea Eliade och hans idéer behövs för att kunna skapa ett sammanhang där hans teoretiska resonemang kan göra sig själv rättvisa: den skapar en helhetsbild som underlättar en grundläggande förståelse av idéerna, samtidigt som ett direkt användande av hans

⁷ Eliade, Mircea, *Patterns in comparative religion*, 1996, s 7.

⁸ Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 4.

idéer skulle kunna leda till en fragmentarisk och därmed svårbegriplig framställning och analys. Jag har valt att i den inledande framställningen av Eliade bortse från delar av hans liv som hänger samman med den kritik han fått, för att i stället senare knyta an till dessa när denna kritik behandlas, så att sambandet däremellan tydligare kan framgå. Uppsatsens omfång och karaktär gör också att det inte finns någon möjlighet att vare sig kunna redogöra för all den negativa kritik som Eliade erhållit,⁹ eller för de motargument som framförts mot denna.¹⁰

För att bevara karaktären samtidigt som översättningar kan vara bekymmersamma har samtliga citat i uppsatsen återgetts på det språk källan är författad på, och för enkelhets skull kommer för arbetet vitala begrepp att förklaras fortlöpande. Dock vill jag redan här klargöra min tolkning av begreppen *rum* respektive *plats*, och dess förhållande. För mig kan inte en plats existera självständigt, utanför ett rum. Platsen är enligt min mening ett rum (med en rymd) i sig, med alla de geometriska egenskaper som rummet vanligtvis har. Jag kommer således i analysen att behandla rum och plats som synonymer.

Litteratur

Begränsande för käll- och litteratururvalet har framförallt varit språkliga hinder då en stor del av Eliades produktion är skrivet på franska och rumänska. Av samma skäl har ett flertal förstahandskällor inte varit tillgängliga för mig. Litteraturen som använts är av olika slag, några försöker enhetliggöra Eliades tankar medan andra är rena översättningar av hans egna verk. Utöver dessa har både artiklar och Internet-källor använts. Bärande för presentationen av Eliades idéer har *Heligt och profant* liksom *Pattens in Comparative Religion* varit. Från Bryan Rennies bok *Reconstructing Eliade* har mycket av den kritik som framförts mot Eliade hämtats. När det gäller beskrivningen av de olympiska spelen har dels böcker som främst skildrar idrottens historia i allmänhet och dels böcker där något olympiskt spel beskrivs mer ingående nyttjats. I mindre utsträckning har idrottssociologisk litteratur fungerat som ett stöd i min argumentering. I de efterforskningar som genomförts fann jag inte någon som direkt har försökt tillämpa sig av Eliades idéer på ett modernt fenomen. Inte heller tycks Eliade själv ha uppehållit sig vid relationen mellan idrott och religion. Det är därför intressant att försöka genom-

⁹ Jfr Morris, Brian, *Anthropological studies of religion: An introductory text*, 1996, s 175.; Ekstrand, Thomas, Gustafsson, Gabriella, & Junus, Petra, *Religionsvetenskap: En inledning*, 2001, s 78f.

¹⁰ För en mer ingående analys av Eliades teoretiska brister se exempelvis Randall Studstills artikel *Eliade, phenomenology and the sacred*, 2002, *Religious Studies* 36 Cambridge University Press [177-194] eller M. Joseph Kitagawas *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*, 1979, *The Journal of Religion*, Vol. 59, No. 3. [362-364].

föra en sådan studie. Dock är, som tidigare nämnts, Eliades produktion omfattande.¹¹ Dessutom är studierna kring hans person liksom hans idéer många,¹² varför en studie som söker att beakta all den litteratur som berör honom omöjligen kan göras inom ramen för detta arbete, utan endast ett försök att nå ett representativt urval.

¹¹ Bland Eliades mer viktiga akademiska verk brukar nämnas: *Le mythe de l' éternel retour*, 1969; *Traité d'Histoire des Religions*, 1949; *Chamanisme et les techniques archaïques de l' extase*, 1959; *Images et symboles*, 1952; *Immortalité et liberté*, 1954; *Le Sacré et le profane*, 1965; och det kanske mest kända verket *Historie des croyances et des idées religieuses*, 1949.

¹² Se exempelvis Olson, Carl, *The theology and philosophy of Eliade: A search for the centre*, 1992, och Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996.

MIRCEA ELIADES BIOGRAFI OCH AKADEMI

Att religionsfilosofen Mircea Eliade haft ett starkt inflytande på religionsvetenskapen som disciplin, och kanske till och med fortfarande spelar en betydande roll i det vetenskapliga studiet av religion är det få som bestrider. Exempelvis behandlar en tämligen aktuell lärobok, *Världens Religioner*, inte bara många religioner utan introducerar även religionsvetenskapen som vetenskapsgren. I denna beskrivs han med följande ord: ”... han är en av de bäst kända och mest inflytelserika representanterna för den historiska religionsforskningen.”¹³ Vidare inleder Shafran och Nylinder sitt efterord med: ”Mircea Eliade (1907 – 1986) är, vid sidan av Gershom Scholem och Henry Corbin, ett av de största namnen inom 1900-talets religiösa studier.”¹⁴ Också en svensk introduktionsbok i religionsvetenskap utgiven 2001 stödjer antagandet om hans inflytande:

Mircea Eliade har haft en mycket stor betydelse för generationer av studenter i religionshistoria, hans perspektiv och jämförande tolkningar har härmed också kommit att influera både ämnesval och tolkningar i mycken religionshistorisk forskning under andra hälften av 1900-talet.¹⁵

Ulf Drobin, religionsvetare, erkänner även han Eliades betydelse: ”knappast någon annan religionshistoriker har väl under efterkrigstiden blivit så vida läst och haft inflytande som rumännen Mircea Eliade...”¹⁶ Vem var då denna tvivelsutan så betydelsefulla person? I detta kapitel kommer det ges en översiktlig introduktion till hans mångfasetterade liv.

Officerssonen Mircea Eliade växte upp i den rumänska huvudstaden Bukarest. Jämte botanik och entomologi var mytologi något som han redan i tidigare år visade intresse för, och vid blott 14 års ålder utgav han sin första artikel med titeln *Hur jag fann de vises sten*. Senare kom han att studera filosofi vid universitetet i Bukarest och tog 1928 sin magisterexamen i ämnet. Studierna fortsatte med att han under en tid läste i Italien för att därefter studera vidare vid universitetet i Calcutta, Indien, mellan åren 1930-1932. Studierna inriktades där på indisk kultur, sanskrit och filosofi. Året därpå, 1933, disputerade Eliade med en studie av yoga vid

¹³ Alexander, Pat, *Världens religioner*, 1998, s 17.

¹⁴ Shafran, Dan & Nylinder, Åke, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 203.

¹⁵ Ekstrand, Thomas, Gustafsson, Gabriella & Junus, Petra, *Religionsvetenskap: En inledning*, 2001, s 78.

¹⁶ Drobin, Ulf, *Myten om den eviga återkomsten*, 2003, s 171.

Bukarest universitet.¹⁷ Men den akademiska karriären började inte på allvar förrän han blev assistent åt Nae Ionescu, den erkända rumänske professorn i logik och metafysik.¹⁸

Bland annat i Mac Linscotts artikel *Mircea Eliade: the Romanian Roots*, analyseras Eliades förhållande till sin läromästare Nae Ionescu liksom Ionescus intima relation till fascismen och nationalsocialismen i Italien och Tyskland. Eliade lät sig även han inspireras av dessa tankar och blev så småningom anhängare av en rumänsk nationalistisk rörelse, även kallad Järngardet. Genom sina nyvunna kontakter fick han sålunda 1940 förfrågan om att bli kulturattaché vid rumänska ambassaden i London. Som sådan blev han dock inte långvarig då han var tvungen att lämna London på grund av Rumäniens ställningstagande för Tyskland under andra världskriget. Han sändes istället till hemlandets konsulat i Lissabon, och verkade där under en tid som press- och propagandaattaché. Efter andra världskrigets slut reste han inte tillbaka till Rumänien, utan begav sig istället till Paris, där han under tre år undervisade i religionshistoria. Han kom senare även att föreläsa vid andra europeiska universitet. År 1956 reste han över Atlanten till universitet i Chicago som gästprofessor. Eliade kom att förbli kvar där och dess religionshistoriska institution bär sedan 1985 hans namn.¹⁹

Vid sidan av sin vetenskapliga produktion om ett femtiotal böcker inom ämnena filosofi och religion hann han med att verka som chefredaktör för Macmillan's *Encyclopedia of Religion*. Han publicerade också skönlitterära verk, varav *Den gamle mannen och officeren* kanske är den mest kända för oss i Sverige. Shafran och Nylinder skriver att Eliade aldrig förkastade sina politiska idéer och var mycket sparsam i kritiken mot händelserna under andra världskriget, men att han själv skulle ha uttryckt sig angående sina politiska idéer med följande ord: "[...] för länge sedan beslöt jag att iaktta en sorts diskret tystnad beträffande det jag personligen tror eller inte tror."²⁰

Mac Linscott Ricketts redogör bland annat i sin artikel *The history of the history of religions in Romania* för Eliades liv i relation till hans akademiska framväxt och senare uppfattning. Ricketts skriver att Eliade tidigt kom i kontakt med James Frazers verk och hans komparativa metoder "comparative mythology". Emellertid var dock den person som kanske utövat mest

¹⁷ Huruvida det var om fenomenet yoga han disputerade, som Shafran, Dan & Nylinder, Åke, i *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, hävdar. Eller om ämnesområdet för hans avhandling rörde den italienska renässansen som Carl-Martin Edsman skriver i Nationalencyklopedin [sökord: Mircea Eliade], finns det alltså olika uppfattningar om.

¹⁸ Shafran, Dan & Nylinder, Åke, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 203f., 206; "Mircea Eliade", Westminster, 2006; Holt, J. Clifford, *Patterns in comparative religion*, 1996, s XI; Kitawaga M., Joseph, "The Encyclopedia of Religion" [sökord: Mircea Eliade].

¹⁹ Shafran, Dan & Nylinder, Åke, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 203ff.

²⁰ Ibid. s 203ff; citat s 205.

inflytande över Eliades skolning den italienske professorn i religionshistoria, Raffaele Pettazoni, även om Eliade aldrig själv erkände att Pettazoni skulle ha haft något egentligt inflytande över honom, utan tvärtom bestred detta. Under sin vistelse i Indien brevväxlade Eliade med den tyske religionsvetaren Rudolf Otto, och fick så småningom tillåtelse att översätta hans bok *Das Heilige*.²¹ Intressant att notera och som antyder en koppling mellan Eliade och Otto är att Wikström just beskriver Eliade som en av dem som förde Rudolf Ottos tankar vidare.²² Den svenske religionsvetaren Ulf Drobin är mer försiktig och menar att Eliade åtminstone påverkats av Rudolf Otto (de använder till exempel helighetsbegreppet identiskt), men framför också tanken om att Eliades religionssyn tenderar att gå mot ett nykantianskt håll.²³ Många har försökt att hitta liknande trådar varifrån Eliade hämtat sin inspiration. Det har framlagts vitt skilda förslag, allt från den muslimske esoterikern René Guénon och Julius Evola, specialist i Hinduism och Tantrism, till Sri Lanka-kännaren och museiintendenten Ananda K. Coomaraswamy. Vidare är det troligen ingen slump att Eliade under samma tid som han hade kontakter med Coomaraswamy började använda sig av samma termer som denne själv brukade.²⁴ En annan central gestalt som vanligtvis nämns i samband med dem som kan ha haft inflytande över Eliades idéer är Carl G. Jung och i synnerhet hans koncept rörande *arketyper*. Drobin skriver till och med att flera uppfattat Eliade som jungian.²⁵ Men att så skulle vara fallet bestrider Eliade själv och menar att det var ett stort misstag att han lät ha kvar termen *arketyper*, då det kom att tolkas utifrån Jungs resonemang, resonemang som inte motsvarar Eliades.²⁶ Morris Brian tycker ändå att Eliade följer Jungs vetenskapssyn såtillvida att han har samma utgångspunkt när det gäller betydelsen av en deskriptiv metod liksom ett inifrånperspektiv, det vill säga att religionen måste förstås utifrån utövarnas perspektiv och ramar. Religionen kan således inte reduceras till att enbart handla om ekonomi, psykologi, sociologi etcetera. Eliades likheter med Jung stannar inte där, utan Morris anser också att Eliades grundsyn på religion som oreducerbar är något som förenar dem båda, och för den delen även Rudolf Otto.²⁷

²¹ Rickett, M. Linscott, *The History of the History of Religions in Romania*, 2002, s 75.

²² Wikström, Owe, *Om heligheten: Religionspsykologiska perspektiv*, 1993, s 56.

²³ Drobin, Ulf, *Myten om den eviga återkomsten*, 2003, s 173f.

²⁴ Rickett, M. Linscott, *The History of the History of Religions in Romania*, 2002, s 75ff.

²⁵ Drobin, Ulf, *Myten om den eviga återkomsten*, 2003, s 173.

²⁶ Rickett, M. Linscott, *The History of the History of Religions in Romania*, 2002, s 76.

²⁷ Morris, Brian, *Anthropological studies of religion: An introductory text*, 1996, s 176.

Sharpe J. Eric menar även han att Jung delvis påverkat Eliade:

Perhaps it would not be too far-fetched to suggest that Jung gave Eliade at least part of the grammar of that language; the comparative study of religion provides the vocabulary; the syntax, however, is Eliade's own.²⁸

Vi kan alltså konstatera att Eliades liv var mycket skiftande, att det finns flera alternativ vad gäller varifrån han möjligen hämtat inspiration från och att han fortfarande är en central gestalt inom religionsvetenskapen.

²⁸ Sharpe, J. Eric, *Comparative religion: A History*, 1986, s 217.

DET HELIGA OCH MIRCEA ELIADE

I kapitlet som följer presenteras först ett urval av Eliades idéer som behandlar det heliga i förhållande till rum, tid och myt. Detta för att fenomenet, de moderna olympiska spelen, tycks innehålla rumsliga, tidsliga och mytologiska aspekter som kan överföras till, eller kanske förklaras eller förstås utifrån, Eliades teoretiska perspektiv. I inledningen framhölls, och som här är viktigt att ha i åtanke, faktumet att Eliade själv aldrig systematiserat sina idéer. Jag har i följande kapitel således försökt att föra samman och ge dem ett sammanhang. Därefter kommer några av hans tankar om den moderna människan att behandlas. Kapitlet avslutas med en översiktlig orientering i den kritik som riktats både mot honom som person och mot hans idéer.

Det heligas natur

Mircea Eliade ägnade i stor utsträckning sin religionsforskning åt helighetsbegreppet och ställde sig frågan om hur människan blir medveten om det heliga.²⁹ Den beskrivning av det heliga som Eliade gör utgår från hans antagande om den *arkaiska* eller religiösa människans natur.³⁰ Religionspsykologen Owe Wikström beskriver vad Eliade avser vara kännetecknande för den *arkaiska* människan:

... så identifierade Eliade ett 'människoslag' som han menar fanns i det arkaiska samhället – Homo religiosus. En gång befolkades hela världen av denna 'art'. Den överjordiska världen var självklar för hennes enhetskultur /.../ Homo religiosus betecknar i stället en livsform där ingenting var skilt från den religiösa sfären. /.../ Den andliga världen var inte något som den enskilda måste 'ta ställning till'. Den fanns, hade alltid funnits och skulle alltid finnas. /.../ Homo religiosus lever alltså samtidigt i två världar men den översinnliga är den mest reella för henne.³¹

Den religiösa människan erhåller kunskap om det heliga i och med att det manifesteras eller visar sig för henne. Om denna företeelse använder Eliade benämningen *hierofani*.³² Vidare menar han att det heligas natur är annorlunda än det profanas och förklarar att "den första definitionen på det heliga är: det utgör motsatsen till det profana".³³ *Hierofanier* kan enligt honom endera vara enkel eller av mer utvecklad karaktär. Enkla *hierofanier* kan till exempel vara i form av en sten, det vill säga att det heliga manifesteras i en sten eller i något annat

²⁹ Alexander, Pat, *Världens religioner*, 1998, s 17.

³⁰ Jag tolkar Eliades användning av begreppet *Homo Religiosus* respektive *Arkaisk* människa som synonymer, varför jag kommer att använda mig av dessa som sådana.

³¹ Wikström, Owe, *Om heligheten: Religionspsykologiska perspektiv*, 1993, s 56-57.

³² Av grekiskans *hieros* (helig) och *fainoma* (visa sig): Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 8.

³³ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 8.

enklare föremål, medan den utvecklade kan vara, som hos kristendomen Guds förkroppsligande i form av Jesus Kristus, där man också har omfattande teologiska förklaringsmodeller till händelsen. Eliade anser också att dessa två till synes olika manifestationstyper egentligen är av samma dubbla natur: att något som inte är av denna värld visar sig i föremål och ibland i människor som är av denna profana värld. Detta kan till exempel innebära att dyrkan av en sten inte är vad det förefaller vara, utan dyrkan av stenen sker emedan stenen är en *hierofani*. Det är alltså stenens heliga natur man tillber, och inte stenens natur som enbart ett ting. *Hierofanier* har, som vi tidigare sett, för de så kallade *arkaiska* människorna en dubbel och paradoxal natur. Människan i de *arkaiska* samhällena strävar, som vi senare ska se, enligt Eliade efter att leva så nära det heliga som möjligt, förty det heliga är för dem helig kraft och den sanna verkligheten. De strävar alltså efter att ta del av det heligas kraft och därigenom leva i verkligheten, i ett helgat kosmos – och inte i den profana världen.³⁴

Eliades idéer utgår alltså från det heliga, varför vi ska ta oss vidare genom hans idébygge med utgångspunkt i just det heliga. Vi börjar med att utforska det heliga i förhållande till rummet och världen.

Heligt rum och helgandet av världen

Eliade antar att:

För den religiösa människan är rummet inte homogent. /.../ Denna bristande homogenitet hos rummet upplever den religiösa människan som motsats mellan det heliga – dvs. det som ensamt är *verkligt*, det *verkliga* existerande rummet – och allt annat som omger det som formlös rymd.³⁵

Eliade menar att rummets två olika beskaffenheter därför kan delas in i ett profant och ett heligt rum, och att den religiösa människans känsla för denna rumsliga heterogenitet kan föras tillbaka till en religiös urupplevelse. I det profana rummet kan alltså helig kraft bryta in och skapa ett heligt rum. Eliade hävdar även att denna inbrytning i rummet är förutsättning för skapelsen av en i tillvaron fast punkt, utifrån vilken all vidare orientering är möjlig. När det heliga, i form av *hierofanier*, bryter in i rummet uppenbaras samtidigt verkligheten. Det heliga är således även det verkliga, till skillnad från den ostrukturerade obestämda rymd som omger det heliga.³⁶ Det är alltså i kontrast mot den kaosartade profana verkligheten som heligheten, uppfylld av sanning, varande och kraft, blir en fixpunkt för den religiösa människan. För henne är denna punkt också ovärderlig:

³⁴ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 8f.

³⁵ *Ibid.* s 14.

³⁶ *Ibid.* s 14.

... utan en föregående orientering, och varje orientering förutsätter en fast punkt. Därför har den religiösa människan också alltid strävat efter att få fäste i världens mittpunkt /.../ den rituella orienteringen av och konstruktionen av ett heligt rum har en världsskapande betydelse.³⁷

Relationen mellan den religiösa människan och den heliga platsen eller heliga rummet, menar Eliade, är av sådan art att det är den heliga platsen eller rummet som på ett eller annat sätt avslöjar sig för henne, och inte tvärtom.³⁸ Den religiösa människan kan alltså erfara ett heligt rum genom att hon känner till dess myter och koder, medan den moderna människan saknar dessa referensramar och kan därför bara erfara rummets profana sidor. Själva uppenbarelsen av ett heligt rum eller plats kan ske genom stora händelser som tolkas genom kosmologiska sammanhang via tolkare eller medium. Ett exempel på en sådan större händelse skulle kunna vara den stjärna som visade vägen till konungens ankomst, alltså berättelsen om Jesu födelse. Den heliga platsen kan även avslöjas genom till synes små tecken, till exempel via ett djurs ovanliga beteende som markerar en bestämd plats – ett jagat djur som helt plötslig vänder sig mot sin efterföljare och stirrar henne i ögonen och som därefter tillåter sig nedläggas, varefter denna plats ses som helig. Inte sällan har det heliga området någon form av yttre gräns eller vägg. Denna gräns eller barriär fungerar också som en varning till den profana människan – för henne kan platsen vara farlig, då hon varken har kunskap om vad platsen innebär eller om vilka rituella koder platsen kräver.³⁹

Eliade tänker sig alltså att det finns särskilda tecken som den religiösa människan kan avläsa och som avslöjar brott i rummet, där skiljelinjerna mellan de två världarna kan erfaras. Som exempel på detta tar Eliade upp en kyrkobyggnad som finns inne i en modern stad. För dem som är troende och som tillhör kyrkan är byggnaden i sig väsensskild den profana omgivningen. Försättningsvis visar både porten som leder in i byggnaden och tröskeln, på var de heliga och profana rummen avgränsar sig från varandra, samtidigt som porten och tröskeln representerar *övergången* liksom *öppningen* mellan världarna. Ofta är även övergångar, trösklar in till byggnader, förenade med ritualer. Öppningen är alltså länken till det heliga, till den gudomliga världen.⁴⁰ Kyrkan i exemplet kan således av de troende betraktas som en helig byggnad eller plats, där de kan komma i kontakt med Gud i och med att de stiger över tröskeln som gränsar till det heligas sfär. Tecknet, som kan beskrivas som en liten *hierofani*, och som ger en antydning eller förnimmelse om det heligas vilja, räcker gott, enligt Eliade, för att en

³⁷ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 15f.

³⁸ Eliades resonemang kring det heligas manifestering kan ge upphov till olika och ibland rent av motstridiga tolkningar. Se vidare i diskussionskapitlet.

³⁹ Eliade, Mircea, *Patterns in comparative religion*, 1996, s 369f.

⁴⁰ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 17f.

helig plats ska avslöja sig. Tecknet, i detta exempel tröskeln, behöver alltså inte vara av större proportioner för att det ska vara giltigt. Skulle tecken saknas, kan man själv mana fram dessa genom exempelvis besvärjelser.⁴¹ Ord kan aldrig *tvinga* fram ett tecken, den måste själv ge sig till känna. Eliade klargör:

Likväl får man inte tro, att det därvidlag rör sig om ett *människoverk*, att människan genom egna ansträngningar skulle kunna helga ett rum. Den ritual, genom vilken hon konstruerar ett heligt rum, är endast verksam i samma mån som den reproducerar gudarnas verk.⁴²

Eliade menar med detta att den religiösa människan helgar sin omgivning, men alltid efter en mytisk förebild, det vill säga en upprepning av gudars verk. En nyskapelse stammar således från en tidigare skapelse och tidigast från en urskapelseakt,⁴³ en tanke som nedan kommer att presenteras mer ingående under avsnittet *helig tid och myt*.

En annan grundläggande tanke rörande Eliades resonemang kring centrumets symbolik. För den religiösa människan är att befinna sig i världens nav, mittpunkt eller centrum är detsamma som att vistas i det allra heligaste – i den absoluta verkligheten. Till denna punkt är det svårt, och ofta rent av farligt, att ta sig. Detta bekräftas på flera plan menar Eliade och relaterar till de svårigheter som pilgrimers resor omgärdas av, liksom till de inre resor som syftar till att hitta sig själv och där vissa kritiska hinder måste passeras för att denna resa ska lyckas. Resan blir enligt honom en övergångsrit från det profana till det heliga.⁴⁴ Det heliga rummet eller platsen är alltså centrumet, platsen den religiösa människan åstundar att dväljas på. Det heliga rummets egenskaper skiljer sig dessutom dramatiskt från det profana rummets i och med att det heliga rummet öppnar en länk till andra dimensioner. Denna mittpunkt och länk symboliseras enligt Eliade av en världspelare, en *axis mundi*, utifrån vilken världen breder ut sig. Världspelaren kan symboliseras bland annat av ett träd eller ett berg.⁴⁵ Asken Yggdrasil som i den fornnordiska mytologin var placerad i världens mitt, vars rötter sträckte sig ner i underjorden och vars grenar nådde hela vägen upp till gudarnas hemvist, kan betraktas såsom en *axis mundi* som förbinder världarna med varandra. Exempelvis ansågs greklands berg, Olympos, vara gudarnas hemvist. Eliade förtydligar:

Symboliken med centrum förklarar även andra komplex av religiösa trosföreställningar. Här endast de viktigaste: a) heliga städer och helgedomar befinner sig i världens mittpunkt; b) templen

⁴¹ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 17f.

⁴² Ibid. s 19-20.

⁴³ Ibid. s 22ff.

⁴⁴ Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 24f.

⁴⁵ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 24f; Eliade, Mircea., *Patterns in comparative religion*, 1996, s 99ff.

är efterbildningar av det kosmiska berget och utgör *bandet* mellan jorden och himlen; c) templens grundmurar sträcker sig djupt ner i de underjordiska regionerna.⁴⁶

Den heliga och sanna världen eller kosmos utgår således alltid från *axis mundi* och utsträcker sig i fulländning. Det spelar ingen roll om det rör sig om en kyrka (helgedom), en stad eller ett land. I de *arkaiska* samhällenas centrum finns axeln, *axis mundi*, varifrån allt utgår.⁴⁷ Den religiösa människan vill, som tidigare påpekats, vara nära det heliga, varför hon även helgar sitt eget hem. Hemmet blir därigenom en återskapelse av världen, om än i mindre skala. Denna bild och även andra sådana bilder av verkligheten eller kosmos kallar Eliade för *imago mundi*. På samma sätt kan man säga att både kyrkobyggnaden, ett land, eller som här, ett hem (hus), är en rekonstruktion av världen, om än på olika skalor.⁴⁸ En byggnad är också en skapelse och: ”skapelse betyder utflöde av verklighet, alltså ett inbrytande av det heliga i världen. Varje byggnad, allt som tillverkas, har därför kosmogonin till modell.”⁴⁹

Kaos är något som den religiösa människan skyr eftersom den förstör världen, som är av gudomligt ursprung. Eliade menar att varje angrepp på världen jämföras med det gudomligas urtida kamp mot kaosmakterna. Således kan varje seger över inkräktare även gå tillbaka på gudarnas seger över kaos.⁵⁰ Eliade skiljer vidare mellan två sätt att betrakta uppförande av boplatser eller hus. Dels att man vid byggnationen av hus först fastställer ett centrum, *axis mundi*, varifrån man senare kan ta ut vädersträcken, alltså fastställa ordning. En ordning som går tillbaka till den allra första segern över kaosmakterna och de ritualer som uppförandet av hus omges av syftar till den första skapelsen av världen.⁵¹ Bägge varianterna bär på tanken om att skapa ordning, besegra kaos. Mittpunkten kan symboliseras av många ting. Eliade framhåller att för den religiösa människan har ofta en påle varit av betydelse och skriver: ”denna centrala påle spelar en viktig roll vid riterna; vid dess fot förrättas offren till det högsta himelsväsendets ära.”⁵² Det är här viktigt att förtydliga en viktig egenskap hos *axis mundi*: den kan existera på flera platser samtidigt. För den *arkaiska* människan har det heliga rummet en helt annan struktur som ger obegränsade möjligheter till förbindelser med det annorlunda – det profana geometriska rummet är egentligen något icke-existentiellt för dem.⁵³ Således kan ett heligt rum, *imago mundi* och *axis mundi*, eftersom de är av samma väsen, också vara

⁴⁶ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 27.

⁴⁷ Ibid. s 29.

⁴⁸ Ibid. s 30.

⁴⁹ Ibid. s 31.

⁵⁰ Ibid. s 31f.

⁵¹ Ibid. s 36ff.

⁵² Ibid. s 36.

⁵³ Ibid. s 39.

samma sak. En kyrkobyggnad (en skapelse) är när det helgas (då myten om Jesus berättas) ett heligt rum med en *axis mundi* (ett heligt rum börjar med att en sådan etableras) på samma gång som rummet har en helig förlaga, som till sist går tillbaka till världens skapelse.

Eliade anser att de orientaliska kultureernas uppfattning om att världen, husen och templen är avbilder av kosmos, *imago mundi*, om än i olika skalor kom att ändras. Hos dem utvecklades så småningom denna tankegång och kom även att omfatta idén om att betrakta templen som en jordisk efterbildning av en överjordisk modell. Detta medförde enligt Eliade föreställningen om den jordiska avbilden som evigt ren – dess gudomliga förlaga är ju just det. Denna verkligt sista religiösa föreställning lever enligt honom kvar i flera kyrkobyggnaders utformning. Han påminner här om att den kristna basilikan och även katedralen är tänkt att motsvara det himmelska paradiset.⁵⁴

Eliade sammanfattar mittpunktens symbolik i följande tre delar:

- a) Det Heliga berget – där himmel och jord mötas – befinner sig vid Världens mittpunkt
- b) Varje tempel eller palats – och i utvidgad bemärkelse, varje heligt eller kungligt residens – är ett ”heligt berg”, och blir sålunda en mittpunkt.
- c) Eftersom staden eller det heliga templet är en *Axis Mundi*, betraktas de som en mötesplats för himlen, jorden och helvetet.⁵⁵

För invånarna i de *arkaiska* samhällena betraktas det heliga området, centrumet, som ständigt heligt – platsen helgar själv genom sin existens. Det är bland annat på grund av just detta från platsen ständiga utflöde av verklighet och kraft, liksom den möjlighet till kommunikation med det heliga den erbjuder, som gör det så attraktivt för människorna att vistas där. Kraften kan alltså åtnjutas när och hur mycket som helst. Det heligas kraft går ytterst tillbaka till alltings skapelse, till det allra första helgandet.⁵⁶ De *arkaiska* människornas uppfattning om heliga platsers beskaffenhet hänger som precis antytts intimt samman med deras uppfattning om tid och myt. Myt-begreppet, liksom betydelsen av detta, är vida omdiskuterat. Den betydelse som Eliade emellertid lägger i begreppet framgår i kommande presentation.

Helig tid och myt

Tiden är för den religiösa människan liksom rummet av två olika naturer, en helig och en profan – tiden är alltså inte homogen. Den *arkaiska* människan och dess samhällen strävar efter att upphäva den konkreta tiden, vilket resulterar i att den religiösa människan ständigt lever i

⁵⁴ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 39; jfr Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 14ff., 24.

⁵⁵ Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 19f.

⁵⁶ Eliade, Mircea, *Patterns in comparative religion*, 1996, s 367ff.

nuet, och att all tid och alla handlingar som inte har några arketypiska förebilder saknar värde.⁵⁷ Liksom rummet är tiden något som kan upprepas hela tiden och i oändlighet.⁵⁸ Det är med hjälp av riterna den religiösa människan får tillträde till den heliga tiden, som vi senare också kommer att se ofta är av periodisk karaktär. Eliade konstaterar att: ”den heliga tiden är till sitt väsen reversibel; den är egentligen en mytisk urtid som på nytt blir nutid.”⁵⁹ Detta innebär att en helig händelse som utspelats i en mytisk urtid spelas upp på nytt. En annan egenskap den heliga tiden har är att den kan spelas upp i princip hur många gånger som helst, och då i helt oförändrad karaktär. Den rituella, religiösa eller heliga tiden går, enligt Eliade, tillbaka till den urtid, *in illo tempore*, i vilken gudarna, förfäderna eller någon hero skapade tiden.⁶⁰ Eliade sammanfattar:

Den religiösa människan lever alltså i två slags tid, av vilka den viktigaste, den heliga tiden uppvisar den paradoxala aspekten av en cirkulär, reversibel tid, som kan återupprepas och representerar en evig närvaro, i vilken man genom riterna periodiskt åter fogar in sig.⁶¹

Den religiösa människan vill så mycket som möjligt leva i den heliga av dessa två tidsdimensioner och Eliade anser även att den profana människan är kapabel att uppleva en diskontinuitet eller mer eller mindre intensitet i tiden – ibland upplever hon att tiden går sakta eller fort eller skiljer på tid då man arbetar från tid då man har roligt. Dock är denna tidsupplevelse av helt annan art än hos de religiösa människorna. Hos dem kan i stället det profana tidsloppet i rituella sammanhang stoppas, och in träder då i stället en helig ursprungstid och ersätter den profana, utan att den behövt föregå någon annan tid.⁶² Eliade skriver vidare att:

För den religiösa människan i de *arkaiska* kulturerna förnyas sig världen varje år; den återfår med varje nytt år sin ursprungliga helighet, dvs. den blir åter sådan som den en gång i tiden utgick ur Skaparens hand.⁶³

Om detta vittnar enligt honom de tempel och andra helgedomars symbolik och struktur. Templen är inte bara en *imago mundi*, som helgar hela kosmos, utan helgar likväl det kosmiska livet. Som en följd av föreställningen av det kosmiska eller rituella livets cykliska natur som identisk med året, kom året att återfödas.⁶⁴ Den religiösa människan eftersträvar, som vi tidigare sett, en närhet till det heliga, vilket innebär att hon också vill vara samtida med

⁵⁷ Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 87.

⁵⁸ Ibid. s 91.

⁵⁹ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 46.

⁶⁰ Ibid. s 46; jfr Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 28.

⁶¹ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 47.

⁶² Ibid. s 47f.

⁶³ Ibid. s 50.

⁶⁴ Ibid. s 51.

skapelsegudarna. Detta behov tar sig uttryck i ett ständigt upprepande av förebildliga handlingar, i så kallade riter.⁶⁵ Genom riterna når den *arkaiska* människan ett deltagande i både världens skapelse och undergång.⁶⁶ Varje ritual har således en gudomlig förebild eller arketyp.⁶⁷ Eliade beskriver hur människan förhåller sig till framförallt högtider:

En högtid utspelas alltid i ursprungstiden, och just denna återgång till ursprungstiden har till följd att människan *under* högtiden förhåller sig på ett annat sätt än *före* och *efter* den. Ty även om hon under högtiden ofta utför samma handlingar som under vanliga tider, tror sig den religiösa människan då leva i en *annan* tid och verkligen ha återfunnit den mytiska tiden.⁶⁸

Enligt Eliade berättar myten en helig historia, en historia som ägt rum i tidens begynnelse, *ab initio*, och han gör själv ett försök att definiera begreppet: Myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the 'beginnings'.⁶⁹ Myten skildrar sålunda en urtida händelse som utspelats i *in illo tempore* – alltså en redogörelse om vad gudar och heroer i begynnelsen utfört.⁷⁰ Den religiösa människan upplever sig själv som verklig människa i det att hon efterbildar gudarna eller kulturheroerna, vilket också är vad myterna förtäljer.⁷¹ Eliade förklarar:

Genom att åter göra sina myter närvarande vill den religiösa människan komma gudarna nära och bli delaktig i *varat*; när hon efterbildar de gudomliga modellerna ger hon därmed uttryck åt sin längtan efter helighet och på samma gång åt sin ontologiska hemlängtan. I de primitiva och arkaiska religionerna visar sig den eviga upprepningen av gudarnas verk som en *imitatio dei*.⁷²

Det är just genom att imitera en hero eller gud människan kan träda in i en mytisk tid.⁷³ I *arkaiska* samhällen betraktas myten, vilken skildrar en sakral historia, som uttryck för den fullkomliga sanningen.⁷⁴ Som vi sett hänger alltså rit, tid och myter mycket nära samman:

Genom att *imitera* en guds eller en mytisk hjältes förebildliga handlingar eller helt enkelt genom att återberätta deras äventyr tar det arkaiska samhällets människa avstånd från den profana tiden och inträder på nytt på ett magiskt sätt i den »Stora tiden», den heliga tiden.⁷⁵

Riten har alltså en koppling till den heliga tiden inte bara i och med att den religiösa människan vill leva i den, utan också i det att flera så kallade reningsriter har som syfte att rena ti-

⁶⁵ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 61.

⁶⁶ Ibid. 53f.

⁶⁷ Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 28.

⁶⁸ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 57-58.

⁶⁹ Eliade, Mircea, *Myth and reality*, 1963, s 4.

⁷⁰ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 64.

⁷¹ Ibid. s 69.

⁷² Ibid. s 73.

⁷³ Eliade, Mircea, *Patterns in comparative religion*, 1996, s 394.

⁷⁴ Eliade, Mircea, *Myter, Drömmar och Mysterier: Nutida trosläror och arkaiska drömmar*, 1967, s 51.

⁷⁵ Ibid. s 52.

den. Reningsriterna bereder sålunda den heliga tidens inbrytning, samtidigt som den tidigare tidsrymden ödeläggs.⁷⁶ I enlighet med samma tanke menar Eliade att de så kallade byggri-terna, upprepar en utidshandling – kosmos uppbyggelse: ”Offret som ägde rum vid uppförandet av ett hus (en kyrka, en bro etc.) är bara en imitation på ett mänskligt plan av det urtidsoffer som gjordes *in illo tempore* för att få världen att bli till...”⁷⁷

Mircea Eliade – om den moderna människan

Eftersom denna studie har sin utgångspunkt i Eliades idéer i relation till ett i grunden modernt fenomen, är det av vikt att även behandla vad han har för tankar kring religionens ställning och funktion i ett modernt samhälle. Inte minst för att därigenom kunna medverka till att vidga den tolkningsram som föreligger, så att även hans syn på moderna företeelser kan kompletteras med hans andra ovan presenterade idéer.

Eliade menar inte bara att den moderne västerlänningen kan ha svårt för att förstå, utan att han till och med kanske känner obehag inför det heligas manifestation i enkla ting, såsom stenar. Han ser ju endast stenens materiella eller profana sida.⁷⁸ Den i sin helhet desakraliserade världen som människor idag lever i är enligt Eliade en ny företeelse i människans historia. En följd av denna desakralisering är att dagens profana människor får allt svårare att upptäcka de *arkaiska* människornas religiösa dimensioner, även om de skulle vara intresserade av att upptäcka dessa. Den moderna människans värld och hennes sätt att vara i världen skiljer sig mycket från den religiösa människans.⁷⁹

Den tvekan som den moderna människan har inför det heliga (och därmed verkliga) gör också att hon saknar en fast punkt i tillvaron att utgå från, samtidigt som hon lever i ett sönderbrutet universum.⁸⁰ Den yttersta konsekvensen av detta blir att den helt profana människan lever ett icke- leverne i en tom värld. Eliade menar, enligt Wikström, att för den profana människan är inte någon äkta orientering möjlig i det slutna rum de befinner sig i. Inte ens vetenskapen erbjuder dem någon enhetlig ram, eller som Wikström skriver: ”Där finns bara ett sönderbrutet eller atomiserat universum. Olika världsförklaringar, kunskaper och värderingar drar åt skilda håll. Den totala överblicken lämnas åt den splittrade enskilde.”⁸¹

⁷⁶ Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 58f.

⁷⁷ Ibid. citat s 36. Se även s 78.

⁷⁸ Ibid. s 9.

⁷⁹ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 10.

⁸⁰ Ibid. s 16.

⁸¹ Wikström, Owe, *Om heligheten: Religionspsykologiska perspektiv*, 1993, s 63.

Det är mot bakgrund av denna beskrivning av den moderna människan som Eliade formulerar sin kritik mot det västerländska samhället. Eliade ogillade den västerländska kulturens, som han menar, tvångsliknande tanke och fokus på framgång, utveckling (evolutionism) och historia (linjär historieuppfattning) liksom dess önskan att hela tiden göra det mesta av varje ögonblick.⁸² Han menar att en följd av det moderna samhällets desakralisering är att människan avlägsnas från djur och natur, och till slut även kosmos – de förlorar sin helighet, och därmed även sin okränkbarhet. Naturen kan nu behärskas och exploateras och västerlandets individualisering hotar till slut även människans värde, ett värde som gudarna tidigare givit henne och som numera endast betraktas som ett resultat av arv och miljö. Dock menar han att människan i vårt sekulariserade samhälle trots allt söker efter hållpunkter i tillvaron som ger stadga i livet.⁸³ Den moderna människan försöker vidare att göra revolt mot den linjära tiden och söka sig till helig tid och heligt rum genom att skapa nya myter, förmedlade genom nya medier, och det är dessa som idag konstituerar existensen liksom vilka värden som idag anses okränkbara.⁸⁴ Människan blir inte hel förrän hon föds på nytt, ingår ett heligt sammanhang och lösningen ligger sålunda i religionerna, i dem finns lösningen till varje existentiell kris, menar Eliade.⁸⁵

Däremot går aldrig, som tidigare nämnts, Eliade så långt som att hävda att någon sådan helt profan människa existerar:

Jag tillägger emellertid omedelbart att det i verkligheten inte finns någon *fullkomligt* profan existens. I hur hög grad än en människa, som bestämt sig för att profant liv, även desakraliserat världen – det kommer aldrig att lyckas henne att helt och fullt bortlägga det religiösa förhållningssättet.⁸⁶

Hans inställning är snarare att även de i grunden profana individerna kan uppleva något i rummet som kvalitativt avviker, en diskontinuitet. Denna kan den profana individen erfara vid en för henne unik eller speciell plats – vid en plats eller tid där vardagen för en stund försvinner.⁸⁷

Angående myternas funktion i det moderna samhället anser Eliade att dessa spelar en viss roll, men en mycket liten sådan i förhållande till den väsentliga roll som myterna spelade i de *ar-*

⁸² Sharpe, J. Eric, *Comparative religion: A History*, 1986, s 215.

⁸³ Med sekularisering tolkar jag att Eliade i sammanhanget menar religioners allt mindre betydelse i samhället. En vidare diskussion om detta omtvistade begrepps giltighet och betydelse lämnas härmed.

⁸⁴ Wikström, Owe, *Om heligheten: Religionspsykologiska perspektiv*, 1993, s 68ff.

⁸⁵ *Ibid.* s 68, 146.

⁸⁶ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 15.

⁸⁷ *Ibid.* s 16.

kaiska samhällena.⁸⁸ Han menar också att myternas funktion i det moderna samhället har placerats hos individen, där de manifesteras i form av drömmar, fantasier och längtan. Myternas motiv finns kvar i människan, men kan ge sig tillkänna i urartade former.⁸⁹ Hur sekulariserad människan än blivit uppvisar hon ett beteende av mytisk struktur som ritualiserar tillvaron och som vittnar om en önskan att få en omstart, pånyttfödelse eller ny början i livet.⁹⁰ Detta gör dock den profana människan omedvetet menar Eliade och hänvisar exempelvis till nutida mytisk-religiösa beteenden såsom nyårsfirande, inflyttningsfester, middagar vid befordringar med mera, liksom det faktum att filmer och tidningar övertagit myters funktion och låter den moderna människan för en kort stund träda in i helig tid.⁹¹ Enligt Eliade tycks såväl myten, det förebildliga mönstret, som upprepningen vara konstitutiva för människans villkor i varje tid.

Han framhåller också att de mytologiska motivrester som trots allt existerar idag kan vara svåra att identifiera på grund av den framskridna sekulariseringsprocessen.⁹²:

Some forms of 'mythical behavior' still survive in our day. This does not mean that they represent 'survivals' of an archaic mentality. But certain aspects and functions of mythical thought are constituents of the human being.⁹³

Eliade tar i anslutning till detta upp ett flertal exempel som skulle tyda på att den moderna människan har kvar en *arkaisk* tankegång, vilken enligt honom uttrycker hennes vilja att återvända till ursprunget, till källan. Som exempel nämner han bland andra reformationens nytolkningar av, eller återvändande till Bibeln, franska revolutionens modell som hämtades från romarriket och Sparta samt den prestige som för den moderna människan ligger i att ha en nobel härkomst, något som gjorde sig gällande under 1800- och 1900-talen.⁹⁴

Eliade behandlar också förhållandet mellan myt och media när han tar upp exemplet serietidningars skildringar av hjältar och i synnerhet amerikanska invånarens fascination för Stålmannen. Läsarna låter sig ibland påverkas till den grad att de drabbas av kriser, i samband med att deras serietidningshjältar gör detsamma. Han menar också att de av medier skildrade fiktiva händelserna motsvarar den äldre tidens myter och att berättelserna ofta reflekterar ett samhäl-

⁸⁸ Eliade, Mircea, *Myter, Drömmar och Mysterier: Nutida trosläror och arkaiska drömmar*, 1967, s 53.

⁸⁹ Några exempel på vad en "urartad" form kan vara gör han dock inte.

⁹⁰ Eliade, Mircea, *Myter, Drömmar och Mysterier: Nutida trosläror och arkaiska drömmar*, 1967, s 56. Ett beteende av mytisk struktur benämns i arbetet vidare som ett mytisk-religiöst beteende.

⁹¹ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 140f.

⁹² Eliade, Mircea, *Myter, Drömmar och Mysterier: Nutida trosläror och arkaiska drömmar*, 1967, s 57.; jfr Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 138-146.

⁹³ Eliade, Mircea, *Myth and reality*, 1963, s 181f.

⁹⁴ Ibid.

les ideal. Stålmannen själv skulle sålunda spegla den moderne, självmedvetne och rationella mannens (hemliga) dröm om att vara en hjälte,⁹⁵ eller åtminstone att bli något betydande. På samma sätt upprepas kampen mellan gott och ont, men nu i nya skepnader. Det mytiska betydendet ger sig tillkänna i det moderna samhället⁹⁶:

Mythical behavior can be recognized in the obsession with 'success' that is so characteristic of modern society and that express an obscure wish to transcend the limits of the human condition; in the exodus to Suburbia, in which we can detect the nostalgia for 'primordial perfection'.⁹⁷

Mircea Eliade och hans idéer – en kritisk belysning

Jag kommer nedan överskådligt visa på några centrala kritiska invändningar som finns och som vanligtvis riktas mot Eliade. Kritiken uppvisar i huvudsak två olika grundpositioner, en som är av akademisk art och som riktar sig mot hans teoretiska resonemang och metodologi, och en som fokuserar på hans person och som menar att han inte är trovärdig som forskare då han hade tvivelaktiga åsikter. Tony Stigliano hävdar till och med i artikeln *Fascism's Mythologist – Mircea Eliade and the Politics of Myth* att Eliade hjälpte till att skapa en mytologisk bas för den rumänska fascismen, och att hans publikationer bär på fascistiska tendenser som inte upphörde förrän han hamnade vid Chicago University.⁹⁸

Mircea Eliade har alltså kritiserats utifrån många håll och perspektiv, och religionsvetaren Carl Olson skriver att:

Eliade's ambitious programme for the history of religions has stirred considerable criticism and given birth to much misunderstanding. His theoretical contributions and methodology have provoked often virulent, vicious and scurrilous attacks by those within the history of religions, anthropologists, theology and even feminists.⁹⁹

R. F. Brown har enligt Rennie identifierat och delat in kritiken mot Eliade i två huvudkategorier. Den första kategorin rör hans metoder, medan den andra handlar om hur han förklarar saker, det vill säga det teoretiska resonemanget. Eliades metodologiska svagheter är nedan sammanfattade i punktform från (a) till (g) liksom hans teoretiska brister från (1) till (6). Följande punkter är en översatt och komprimerad version av Browns kritik¹⁰⁰:

⁹⁵ Det finns olika definitioner av begreppet "hjalte", se Segal, A. Robert, *Hero Myths*, 2000, s 1ff. I arbetet avses en person som någon beundrar eller vill efterlikna något eller några avseenden.

⁹⁶ Ibid. s 184ff.

⁹⁷ Ibid. s 186.

⁹⁸ Stigliano, Tony, *Fascism's Mythologist: Mircea Eliade and the Politics of Myth*, 2002, s 32-38.

⁹⁹ Olson, Carl, *The theology and philosophy of Eliade: A search for the centre*, 1992, s 7.

¹⁰⁰ Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 179f.

- a) Eliade utvärderar sällan kvalitén hos sina källor, varför han använt källor som samtida forskare ansett felaktiga eller för gamla, han är dålig på att ta andra författares tolkningar i beaktande när han använder deras publikationer, han använder andrahandskällor som om de vore förstahandskällor, han klumpar samma olika typer av data som om det vore ett enhetligt material.
 - b) Hans komparativa metoder är bristfälliga.
 - c) Hans induktiva generaliseringsmetoder har vetenskapliga brister.
 - d) Han använder sig av "Lévy-Bruhl's discredited theory", vilken hävdar att skriftlösa folk saknar en vetenskaplig attityd därför att deras mentala strukturer i grunden skiljer sig från de moderna västerländska människornas.
 - e) Han slår samman nu levande skriftlösa folk med utdöda kulturer för att styrka sina idéer om ett mentalt släktskap.
 - f) Antropologer kritiserar hans utgångspunkt: att ett religiöst fenomen grundar sig i en transcendent helig verklighet som avslöjar sig själv.
 - g) Ofta anses hans vetenskap såsom icke värderingsfri, då hans önskan att föra fram en viss syn på världen överskuggar ett genuint kunskapssökande.
1. Att begreppen heligt kontra profant inte alls är av överskuggande viktig karaktär för skriftlösa människor.
 2. Att skriftlösa inte konstant är upptagna med religion, myt eller deras uppkomster.
 3. Att han ensidigt porträtterar religion som en flykt undan det profana.
 4. Att hans tolkningar av myter i stort sett förbiser dess sociala funktion och gör därigenom religionen i mycket hög utsträckning till endimensionell.
 5. Att när han behandlar symbolism, så gör han sig skyldig till att förbise två perspektiv, det etnografiska och det exegetiska, till förmån för det förklarande.
 6. Att han uppehåller sig allt för mycket vid död/återfödelse-symbolism.

Det ska i sammanhanget nämnas att Eliade besvarar många av ovanstående punkter.¹⁰¹ En frekvent förekommande invändning är att Eliade är relativistiskt lagd. Kritikerna anser bland annat att han håller flera världsåskådningar var för sig som sanna, men även för att han enligt deras mening ser sanning som relativ det system den växer fram ur. Rennie anser dock att så

¹⁰¹ Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 180-191.

inte är fallet, utan menar att mycket av denna kritik vuxit fram ur misstolkningar, och framhåller istället att Eliade på flera ställen själv kritiserar en relativistisk ståndpunkt.¹⁰²

Åke Hultkrantz, religionsvetare, pekar på olika metodologiska brister, som han menar uppstår i ett arbete där man hämtar information från såväl olika platser som olika tider:

Omvänt har väl ingen religionsvetenskapsman som inte också varit specialist inom en annan disciplin lyckats formulera nya forskningsmetoder, helt enkelt därför att religionen inte kan utforskas utanför sitt kultur- och miljösammanhang (vilket forskare som Eliade tenderar att förbise).¹⁰³

Men Eliade var i alla fall väl medveten om dessa risker och skriver angående detta:

Man kan då lätt åter begå misstagen från 1800-talet, särskilt *Tylors* och *Frazers*, vilka utgick från att människoanden alltid reagerar på samma sätt på naturföreteelserna. Sedan dess har framstegen i kulturetnologi och religionshistoria visat, att det inte alltid är fallet, att tvärtom ”människans reaktion på naturen” ofta betingas av kulturen, alltså i sista hand av historien.¹⁰⁴

Eliade har, som tidigare nämnts, bedömts utifrån sina politiska förbindelser med den fascistiska rumänska regimen. I linje med denna kritik har han ofta klandrats för att ha en underliggande teologisk agenda, det vill säga att han favoriserat kristendomen som den högsta religionen.¹⁰⁵ Men det vi vet är att han under 1930- och 1940-talen gav sitt stöd till ”Legion of the Archangel Michael”, på svenska kallad ”Järngardet”, en rumänsk extremhögerorganisation som var mycket våldsam till sin natur. Vidare tyder flera av hans i många tidningar publicerade artiklar på en hängivenhet till de nationalistiska idéerna. Eliade blev till och med under en kortare tid, närmare bestämt fyra månader 1938, fängslad för att ha deltagit i organisationens verksamhet. Två år senare kom dock tillvaron att drastiskt förändras för honom. Han reste först till London, ditskickad av den rumänska fascistledningen, för att under några månader fungera som pressattaché och därefter som kulturattaché under Antonescus diktatur. Efter andra världskriget omöjliggjordes ett säkert hemvändande till Rumänien för Eliade, då han fruktade repressalier från den av Ryssland kontrollerade regimen. Han reste istället till Paris, där han bodde i exil mellan 1945 och 1955.¹⁰⁶ Detta är kortfattat vad som finns dokumenterat om Eliades eventuella koppling till fascism. Rennie menar dock att det inte finns tillräcklig information kring Eliades politiska åtaganden under 1930- och 1940-talen för att säkert fastställa huruvida han var fascistiskt lagd. Han skriver också att det hittills inte finns något

¹⁰² Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 121-127.

¹⁰³ Hultkrantz, Åke, *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*, 1973, s 4.

¹⁰⁴ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 12.

¹⁰⁵ Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 191.

¹⁰⁶ Ibid. s 143f; Drobin, Ulf, *Myten om den eviga återkomsten*, 2003, s 171.

som tyder på att han faktiskt varit innehavare av medlemskap i någon fascistisk rörelse, att han haft något som helst samröre med Järngardet efter det att deras våldsamma natur avslöjats, eller att det skulle existera något som tyder på att sådana ideal kan hittas i hans akademiska författarskap.¹⁰⁷

Inte heller Eliades beskrivning av den moderna människan har undgått kritik. Owe Wikström skriver:

Samtidigt är hans [Eliades] beskrivning idealiserande för att stämma på ett modernt västerländskt samhälle. Den är skriven ur den endimensionella kulturens synvinkel. Den pluralistiska och massmediala kulturen saknas i hans framställning. Eliade beskriver de människor som lever i sammanhang som ännu inte fragmenterats av ifrågasättande. De har inte splittrats av 'alternativa heligheter'.¹⁰⁸

En annan invändning som gjorts, och som får avsluta denna resumé av kritik som riktats mot Eliade, kommer från Douglas Allen som tar upp svårigheterna med att upprepa Eliades arbetsprocess: "Critics submit that they cannot repeat Eliade's inductive procedure: they do not find it possible to generalize from the particular examples to his 'profound universal structures of religious experience'."¹⁰⁹

Vi har med all tydlighet sett att både Eliades person såväl som hans idéer varit föremål för en omfattande diskussion. Detta är viktigt att hålla i åtanke när vi nu ska försöka använda hans idéer.

¹⁰⁷ Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, 1996, s 191.

¹⁰⁸ Wikström, Owe, *Om heligheten: Religionspsykologiska perspektiv*, 1993, s 70.

¹⁰⁹ Allen, Douglas, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, 1972, s 17.

IDROTT I GUDARS SÄLLSKAP

Tidigare har jag översiktligt presenterat Mircea Eliade och sedan gjort ett försök att fånga in några nyanser av hans tankegångar om begreppen rum, tid och myt i ett sammanhang. Jag har också tagit upp kritik som riktats såväl mot hans person som mot hans idéer. I följande kapitel är avsikten att utifrån de presenterade idéerna belysa ett modernt fenomen – *de moderna olympiska spelen* – genom att utgå från några av spelens beståndsdelar: de olympiska spelens idé, den plats där de utspelas, ceremonier och tävlingar, och slutligen även betrakta spelen från ett individuellt deltagandeperspektiv. Analysen nedan gör på intet sätt anspråk på att vara heltäckande, utan syftar endast till att plocka fram olika element hos de moderna olympiska spelen för att sedan diskuteras utifrån Eliades idéer. Analysen görs också med vetskapen om att det finns en klyfta mellan å ena sidan den *arkaiska* människan och hennes samhälle å andra sidan den moderna västerländska människan i det till stor del sekulariserade samhälle hon lever i. Avsikten är, som Eliade kanske skulle ha uttryckt sig, att eventuellt kunna peka på rester av mytisk-religiöst beteende eller struktur hos den moderna människan, som eventuellt kan hjälpa oss att förstå ett modernt fenomen såsom de olympiska spelen. Jag kommer också i analysen av de moderna olympiska spelen lyfta fram och relatera till deras förlaga, de Olympiska spelen i anticens Grekland.¹¹⁰ Detta görs för att åskådliggöra avståndet men också likheterna mellan den *arkaiska* och den moderna människan.

De moderna olympiska spelens idé – en ideologisk *axis mundi*?

De olympiska spelens historisk-religiösa kopplingar är många.¹¹¹ Och sambanden mellan idrott¹¹² och religion är tydliga från antiken fram till medeltiden.¹¹³ De moderna olympiska spelen utgår från de spel som hölls i anticens Grekland, och de första moderna, världsomfattande spelen hölls i Aten 1896.¹¹⁴

¹¹⁰ De heliga panhelleniska spelen ägde rum i Olympia och var så kallade ”ärespel” eller ”kransspel”, efter den krans som tilldelades vinnaren, och har sedermera kommit att kallas *de Olympiska spelen*. Dessa spel återkom vart fjärde år mellan åren 776 f.v.t. och 391 e.v.t., och tidsrymden mellan två arrangemang kallades för en olympiad: Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 42f.

¹¹¹ Se exempelvis Kihlberg, Morgan, *Idrottens historia. Hur olika sporter uppstod och utvecklades*, 1983, s 17-29 & Furuhausen, Hans, *Greckernas värld*, 1982, s 140-147.

¹¹² Begreppet *idrott* har många innebörder och definitioner; se exempelvis Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 10. Jag kommer dock i följande framställning att använda begreppet i bemärkelsen i dess tävlingsform i elitsammanhang. Definitionen följer här Lindfelt, Mikael, *Meningsskapande idrott: livsåskådningsrelevanta perspektiv och empiriska kontraster*, 2006, s 341.

¹¹³ Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 30f.

¹¹⁴ *Ibid.* s 165ff.

Mircea Eliade menar att det heliga bland annat utmärker sig genom att det skiljer sig från det profana. Det heliga avgränsar sig i tid och rum, liksom till sin natur, från det profana.¹¹⁵ Har de moderna olympiska spelen en liknande tendens? Det finns enligt Blom och Lindroth en önskan att de olympiska spelen ska vara opolitiska, även om de moderna spelen i undantagsfall har använts i politiska syften.¹¹⁶ Idrotten ska sålunda vara ren från annan inblandning än den rent sportsliga. Ett exempel på denna tanke är att krigande stater under pågående spel ingår vapenvila eller att bittra fiender går samman under enad flagg, som en nation, vilket Nord- och Sydkorea kan komma att göra under de olympiska sommarspelen 2008. Vid tidigare tillfällen har de två nationerna medverkat tillsammans vid invignings- och avslutningsceremonierna.¹¹⁷ Den internationella olympiska kommittén, rörelsens högsta beslutande organ, har vid vissa tillfällen till och med uteslutit krigsskuldbärande nationer och länder med en regering som bryter mot de mänskliga rättigheterna från att delta i spelen.¹¹⁸

Blom och Lindroth skriver att de olympiska värderingarna, som är grunden för spelens genomförande, har som mål:

att gynna utvecklandet av de fysiska och moraliska kvaliteter som är baserade på sporten,
att uppfostra unga människor genom idrott i en anda av bättre förståelse mellan varandra, av vänskap, därmed bidragande till en bättre och fredligare värld,
att sprida de olympiska principerna över världen, därmed skapande internationell good [-] will,
att föra samman idrottsutövare från hela världen i de stora, vart fjärde år återkommande idrottsfesterna, de olympiska spelen.¹¹⁹

Av de fyra målen är det egentligen bara det första som explicit talar om idrottandet i sig. De övriga målen riktar i stället sin uppmärksamhet mot idrottens inneboende kraft och möjlighet att förändra omvärlden, så att också omvärlden kan få del av de olympiska värdena. Här kan vi hänvisa till och jämföra med vad Eliade skriver om de *arkaiska* människornas uppfattning om det heliga: att det heliga utstrålar sin kraft från sitt centrum och därigenom helgar sin omgivning.¹²⁰ De värderingar som genomsyrar åtminstone tre av ovanstående mål skapar vad kan kallas en *ideologisk axis mundi*,¹²¹ varifrån all verksamhet utgår. Dessa mål eftersträvar likt det heliga att förändra världen efter sin egen förebild, det vill säga utgöra en fridfull plats där

¹¹⁵ Se ovan s 11f., 16f.

¹¹⁶ Blom, Arne & Lindroth, Jan., *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 286-290, 310-317.; För vidare läsning om hur OS fungerat som en arena för politiska syften, se till exempel Cashmore, Ellis, *Making sense of sports*, 2000, s 394.

¹¹⁷ "Nord- och Sydkorea i samma OS-lag", *DN*, 2005.

¹¹⁸ Blom, Arne & Lindroth, Jan., *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 292.

¹¹⁹ *Ibid.* s 291.

¹²⁰ Se ovan s 14-15.

¹²¹ Jfr ovan s 14-16.

kropp och tanke är i balans, en plats där ro och fred råder – ett förebildligt exempel för resten av världen.

Vidare kan tanken att vart fjärde år inbjuda världen till en idrottsfest som i denna anda helgar världen, överförs till Eliades idé om det heligas (eller i detta fall de olympiska värderingarnas) önskan om att helga sin omgivning. I samma anda kan de olympiska spelens valspråk – ”det viktiga med de olympiska spelen är inte att vinna utan att delta, ty det väsentliga i livet är inte att segra utan att kämpa väl.” – betraktas som ett ideal för världen.¹²² Eliade menar också att det heligas inbrytning i rummet är en förutsättning för skapelsens fasta punkt, utifrån vilken all orientering görs möjlig.¹²³ Också dessa målformuleringar bildar en fast punkt, något att utgå från, men då inte i en rumslig bemärkelse utan i en formulerad tankemässig sådan. Det är ju på dessa målbeskrivningar som hela den olympiska verksamheten grundar sig och dessa värderingar genomsyrar spelen likt världsträdets grenar som når kosmos alla världar.¹²⁴ I linje med Eliades resonemang är dessa uttalade mål något som ytterst är en upprepning av gudars verk – målens förebild är således skapelsegudarnas intention av hur världen skall vara beskaffad.¹²⁵

Jag tänker inte här fördjupa mig i helgandet av världen och dess samband med helig tid, utan nöjer mig med att konstatera att den religiösa människans uppfattning av den heliga tiden som cyklisk kan överföras på idén om att: ”föra samman idrottsutövare från hela världen i de stora, vart fjärde år återkommande idrottsfesterna, de olympiska spelen.”¹²⁶ Spelens ceremonier med bland annat invigning upprepas vid varje evenemang, varefter ett nytt och helgat spel börjar – det ständigt återkommande förloppet kan alltså betraktas som cykliskt. I samma anda som resonemanget ovan kan människan därigenom sägas helga de olympiska värderingarna och därmed även hela världen, då denna representeras av deltagare från jordens alla hörn.¹²⁷ En djupare tillämpning av Eliades idéer rörande tid behandlas under avsnittet *ceremonier* nedan.

¹²² Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 295.

¹²³ Jfr ovan s 14ff

¹²⁴ Huruvida Eliade själv översatt sina idéer till ett liknande system som utgår från heliga idéer i stället för heliga objekt, vilket jag här gör ett försök till är svårt att avgöra. Jag har dock inte träffat på någon sådan tydlig allegori. Han har däremot gjort snarlika liknelser själv, exempelvis där han hänvisar till människors inre resor vilka syftar till att finna sitt rätta jag – liknelser som pekar på att han även haft tankar som tangerar det resonemang jag för.

¹²⁵ Jfr ovan s 12, 16ff.

¹²⁶ Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 291.

¹²⁷ Den olympiska rörelsen har dessutom en gemensam symbol, bestående av fem sammanflätade ringar som symboliserar jordens fem kontinenters samhörighet: Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 294.

Platsen

Idrottstävlingarna i antikens Grekland var ofta knutna till religiösa fester och själva tävlingsarenan var inte sällan placerad på helig mark. Tävlingarna kunde till exempel genomföras som ett slags segerfirande efter krig, men kunde även vara till döda personers ära. Bilden av spelens religiösa betydelse förstärks ytterligare då antikens greker trodde att gudarna deltog i spelen, eller åtminstone kunde påverka deras utgång. Under perioden mellan spelen levde enbart präster i de olympiska byggnaderna, som de även ansvarade för.¹²⁸ Furuhausen skriver:

Altis, den heliga lunden i Olympia, härbärgerade ett flertal kultplatser för gudar och heroer, dvs människor som efter döden blivit halvgudar, ungefär som helgonen i den katolska kyrkan – den mest berömde av alla heroer var Herakles.¹²⁹

De historisk-religiösa kopplingarna är som vi sett många. Vi ska nu uppehålla oss vid den moderna motsvarigheten till denna antika tävlingsplats, för att se om även dagens tävlingsplats kan bära på mytisk-religiösa element. Innan vi gör detta så måste vi ha i åtanke att dagens utformning av tävlingsplatsen har sin förebild i just antikens, varför likheter däremellan inte nödvändigtvis måste ha en religiös innebörd. Detta är inget större problem för föreliggande framställning utan kanske till och med stöder Eliades tankegångar, då han menar att heliga platser gör sig själva heliga just genom att de imiterar tidigare förlagor.¹³⁰

Låt oss först kort erinra oss vad Eliade menade är konstitutivt för ett heligt rum. I detta rum kan helig kraft bryta in och skapa eller avslöja ett heligt rum med en fast punkt, *axis mundi*, varifrån allt utsträcker sig. Riten, om den reproducerar gudarnas verk, bekräftar det heliga rummet, som i sin natur har en världsskapande innebörd och myten är det medel som gör det möjligt för människan att erfara det heliga. Det heliga rummet omgärdas ofta av en yttre gräns eller barriär mot det profana eller kaoset, och portar och trösklar representerar öppningen liksom övergången mellan det heliga och det profana, och utgör länken däremellan.¹³¹

Hur ser då platsen för de moderna olympiska spelen ut? Ofta är arrangemanget, som förläggs på olika ställen runtom i världen, knutet till en stad och i synnerhet till en huvudarena där invignings- och avslutningsceremonierna äger rum. Platsen, och i synnerhet huvudarenan, kan genom dessa ceremonier betraktas som en *axis mundi*, ett idrottsligt världsnav varikring allt idrottsutövande för en stund kretsar. Även tävlingsdeltagarna bör kunna betraktas såsom centrum av spelen, det är ju deras prestationer som spelen i huvudsak handlar om. Till den vanli-

¹²⁸ Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 40-44.

¹²⁹ Furuhausen, Hans, *Grekernas värld*, 1983, s 140-141.

¹³⁰ Se ovan s 15-16,18.

¹³¹ Se ovan s 12ff.

gen ellipsformade huvudarenan hör ofrånkomligen särskilda attribut. Det i särklass mest kända av dessa torde vara den brinnande facklan.¹³² Denna olympiska eld förs från den antika arenan i Grekland via olika bärare till den moderna arenan, där den vid spelens invigning står i fokus, och spelen börjar inte förrän elden tänts. Elden kan därför även i sig, på samma sätt som huvudarenan, symbolisera världens mitt. Var den än befinner sig bär den med sig de olympiska idealen, idrottens värderingsmässiga *axis mundi*, samtidigt som den vid invigningen också direkt hamnar i spelens centrum. Elden har i många kulturer haft en renande aspekt: att ceremoniellt släcka och tända den visar hos dem början på ett nytt och slutet på det gamla året.¹³³ Den olympiska elden är ett av många tecken som visar var det heliga är, men tycks även ha kvar samma, till synes, funktion som i äldre kulturer.

Här är det intressant att jämföra med Eliades påpekande om att det kan vara strapatsrikt och till och med svårt att nå det heliga, och för den delen också dess centrum. Han beskriver också att det heliga inte sällan är skyddat av barriärer av något slag.¹³⁴ Det yttersta målet för många atleter är att få stå högst upp på den olympiska prispallen, i hela världens blickfång. Det är kanske där tankarna befinner sig under de otaliga ofta mycket tuffa träningstimmar som de underkastar sig för att en dag nå dit och bara ett fåtal lyckas. Enligt Eliades tankar kan detta beteende tyda på en kvarvarande rest av *arkaiskt* beteende, där människan, i det här fallet atleten, hela tiden vill vara nära det heliga som också är det verkliga. Kanske kan man kunna betrakta atleters strävan till de olympiska spelen just som ett livsprojekt där det gäller att förverkliga eller hitta sig själv genom en resa från det profana till det heliga.

Eftersom huvudarenan har en framträdande roll för spelen ska vi nu uppehålla oss vid den. Eliade menar att varje byggnad har kosmogonin som förebild, att den imiterar världen och det är detta han kallar *imago mundi*.¹³⁵ Eliade menar också att alla skapelser är ett utflöde av verklighet och att alla skapelser har denna kosmologiska förebild, som går tillbaka till den allra första skapelsen eller segern över kaosmakterna.¹³⁶ Detta innebär i överförd betydelse att huvudarenan skulle vara en typ av rekonstruktion av världen. Som vi tidigare sett har de olympiska spelen en vilja att omsluta, avbilda eller helga världen på många olika sätt.¹³⁷ Pålen

¹³² Den eld som hålls vid liv under spelens gång är en tradition från 1928, som 1936 utvecklades till att elden först tänds i Olympia för att sedan genom ett fackellopp föras till spelens arena: Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 294.

¹³³ Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, 2002, s 57, 58.

¹³⁴ Se ovan s 13.

¹³⁵ Jfr ovan s 15-16.

¹³⁶ Se ovan s 14-15.

¹³⁷ Sedan 1914 finns också en olympisk fana där de fem ringarna tilldelats var sin färg på vit botten. År 1894 fick också spelen ett motto formulerat av rörelsens dåvarande president Pierre de Coubertin: "citius, altius, fortius",

varpå den olympiska elden brinner, och även idrottsutövarna var för sig, kan enligt gällande resonemang fungera som en *axis mundi*. För den religiösa människan, menar Eliade, finns det inga hinder för flera parallellt existerande heligheter. Den struktur som skulle kunna motsvara ett skydd för heligheten från kaos och inkräktare skulle rent fysiskt kunna vara anläggningens väggar. Det skulle även i någon mån kunna tillskrivas dels den fysiska ansträngning som krävs för att komma in dit som tävlande eller dels den ansträngning som publiken lagt ner för att komma in i arenan både i fråga om resandet dit men också det ekonomiska offer som i form av biljetter måste införskaffas. Också den olympiska by som inhyser deltagarna från jordens alla hörn påminner om en *imago mundi* i det att den i någon bemärkelse kan sägas utgöra ett separat och temporärt samhälle där hela världen representeras.

Om tanken att de olympiska värderingarna helgar spelen utvecklas kan den idrottsarena som tjänar som huvudanläggning vara den plats, den *ideologiska axis mundi*, varifrån dessa värderingar utflödar och görs aktiva. Arenans öppningar blir de kanaler där dessa värderingar kan nå omvärlden och därigenom helga även den. Idag kan i analogi med denna tankegång de televisionssändningar som görs från tävlingarna också sägas vara en sådan kanal, det är genom dessa utsändningar som större delen av världen nås av det olympiska budskapet.

Ceremonier

Tidigare har jag bland annat diskuterat de olympiska spelen och dess idéers strävan efter att vara något särskilt från det övriga profana samhället. Spelen vill utgöra ett eget samhälle med sina egna värderingar och ideal. Denna tankegång förstärks ytterligare när vi ska diskutera spelens rumstidsliga aspekter.

Idrottsspelen i Olympia pågick under fem dagar. Den första dagen ägnades åt invigningsceremonier där exempelvis den olympiska eden svors och offer till gudarna genomfördes, medan den femte dagen ägnades åt prisutdelning och avslutningsfest. Däremellan tävlades det. Proklamationer om att inga krig skulle hindra deltagare inom det hellenska riket att komma till spelen utfärdades.¹³⁸ Blom och Lindroth skriver att från och med 1960-talet, då televisionssändningar av evenemanget började, har spelens inramning fått ett alltmer omfattande utseende. Praktfulla och storslagna ceremonier omgärdar numera hela tävlingen.¹³⁹ Även här kan det inte bara konstateras att det finns en historisk kontinuitet när det gäller ceremonier utan även skönjas en motsvarighet till det som enligt Eliade var centralt gällande he-

vilket betyder ”snabbare, högre, starkare”: Blom Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 294f.

¹³⁸ Furuhausen, Hans, *Grekernas värld*, 1983, s 140-141.

¹³⁹ Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 290.

lig tid, nämligen att spelen har en egen rytm.¹⁴⁰ De invigs, genomförs och avslutas under en viss period, för att sedan återkomma vart fjärde år. Eliade menar att den religiösa människan hela tiden vill fly undan den profana, linjära tiden, och det torde inte vara alltför långsökt att påstå att framförallt deltagarna, men också för många i övriga samhället, utgör den olympiska tidsrymden i någon utsträckning en religiös upplevelse som bryter vardagen. I varje fall pekar en studie om vissa människors enorma hängivenhet till sport-TV-tittande åt detta håll: "There are those who value the social demensions of wathing sport, those who use it as emotionally cathartic blow-out and those who just 'use sports viewing to kill time'."¹⁴¹ David Rowe tar i *Sport, Culture and the media – The unruly Trinity* upp att människor i samband med idrottsarrangemang i någon utsträckning kan sägas uppleva en unik tids- och rumsupplevelse.¹⁴² Det unika i att vara där det händer förstärks i den sociala kontexten menar Tookey och Real enligt Rowe:

The cultural capital gurerated by 'being there' is still, then, considerable in sport, despite the hybrid, mediatized character of the in-stadium experience. This is especially the case when that event, the Olympics, constantly proposes a deeply mythologized link to the Games of antiquity.¹⁴³

Människor sitter försjunkna runt om i hela världen för att beskåda spelen och arenorna blir kanske i det närmaste idrottsliga tempel där gudarna om och om igen besegrar kaosmakterna.

Den heliga platsen och tiden medför enligt Eliade också andra premisser. Tanken förs då både till de ideal och regler som idrottare i sitt utövande måste följa och till vissa icke tillåtna prestationshöjande preparat, så kallade dopningsmedel. De allra flesta idrotter har också särskilda domare som bedömer prestation utifrån ett regelverk. Ibland blir gränserna mellan idrott och det övriga samhället tydliga. Tittar vi till exempel på hur två likartade regelöverträdelser beivras för sådant som utanför idrottens arena skulle betraktas som åtalbart, såsom slag mot huvud och kropp vilket förekommer i den olympiska grenen boxning, finner vi att idrotten ibland har en annan syn på vad som är acceptabelt. I vid bemärkelse kan man lite tillspetsat hävda att nationerna har en lagbok och idrotterna en annan. Rowe tar till exempel upp hur de sociala reglerna bryts och hänvisar exempelvis till män som (inför publik) omfamnar varandra, något som utanför idrottsliga sammanhang inte brukar anses som något vanligt.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Se ovan s 16ff.

¹⁴¹ Cashmore, Ellis, *Making sense of sports*, 2000, s 294.

¹⁴² Rowe, David, *Sport, Culture and the media: The unruly Trinity*, 2004, s 173f.

¹⁴³ Ibid. s 174-175.

¹⁴⁴ Ibid. s 158f.

Den religiösa människan blir enligt Eliade en *verklig* människa i riten där hon efterbildar eller imiterar gudar eller kulturheroer och myten är det som skildrar detta förhållande.¹⁴⁵ Utan myten kan människan inte komma i kontakt med det heliga, sitt rätta jag. Det är därför enligt Eliade svårt för den moderna människan att träda in i helig tid. Den moderna sekulariserade människan kan dock, som vi sett, under vissa villkor förnimma denna heliga tid.¹⁴⁶ Elias Norbert och Eric Dunning lyfter fram idrottandets förhållande till fritidsaspekten i deras artikel *Fritid och tidsfördriv*. De menar att den främsta drivkraften när det gäller valet av tidsfördriv är den egna tillfredsställelsen.¹⁴⁷ Detta kan jämföras med Eliades påstående om att det heliga förflyttats in i den moderna västerländska sekulariserade människan, vilket resulterar i att hennes behov och önskningar ska gå före andras sådana. Elias och Eric skriver också att:

Inom den nuvarande sociologiska litteraturen kan man märka en tendens att betrakta tidsfördriv som enbart ett komplement till arbete. Den angenäma tillfredsställelse tidsfördriven skänker bedöms gärna som medel för ett ändamål – och ändamålet är då att ge avkoppling från det stressande arbetet och därmed öka individens förmåga att klara av det.¹⁴⁸

Intressant att notera är att om deras beskrivning stämmer har idrottande som tidsfördriv en rekreationsfunktion. Den ger en viktig ork till individen, så denne kan klara av att utföra det dagliga arbetet. Den upplevda tillfredsställelse som ovan beskrivs tycks kunna belysas genom Eliades antaganden. Tillfredsställelsen skulle då ytterst härstamma från den kraft och oändliga källa av energi som utgår från det heliga. Den profana människan i nuvarande sekulariserade tillstånd kan enligt Eliade endast förnimma denna kraftkälla i situationer där deras vardag blir avlägsen, där tiden avstannar eller står stilla. En sådan situation skulle exempelvis vara när man idrottar, ser på idrott eller ägnar sig åt annan aktivitet som ger kraft för vardagens göromål. Det mytisk-religiösa beteendet verkar kvarstå hos människan, om än i nya förpackningar: Myten, i form av berättelser som beskriver idrottshjältars prestationer och riten där olika typer av förberedelser som ger en rätt känsla och rytm ingår. Rytmen, upprepadet av de fasta tiderna, underlättar kanske för henne att förmå känna det annorlunda – fokuserandet framför TV med den rätta chipspåsen i handen underlättar för henne att komma i stämning och vardagen blir något för en stund avlägsen.

¹⁴⁵ Se ovan s 18ff.

¹⁴⁶ Jfr ovan s 18-20.

¹⁴⁷ Norbert, Elias & Dunning, Eric, "Fritid och tidsfördriv", s151 i Norbert, Elias & Eric Dunning., *Från riddarspel till fotbollscup: sport i sociologisk belysning*, 1986

¹⁴⁸ Ibid. s 151-152.

Tävlingen

Kärnan i de olympiska spelen torde vara tävlingsmomentet eller kampen. Om vi ser till de olympiska tävlingarna som de tedde sig i antikens Grekland hade dessa i huvudsak två uppgifter, dels att förbereda yngre människor för strid och dels att utveckla dem till goda samhällsmedborgare genom att fostra kroppen och själen.¹⁴⁹

Tävlingen eller kampen är ett centralt moment i de olympiska spelen som förefaller bära på ett par paralleller med Eliades idéer. Den första hör samman med den resa som de tävlande gör för att komma dit. En resa som kan karaktäriseras som såväl en inre, mental resa som en yttre, fysisk sådan. Ofta omgärdas denna av svår kamp, som handlar om att klara av hård träning och fokusering på uppgiften. Tävlingen blir i bakgrund mot denna resa det stora testet eller den slutgiltiga kampen där allt ska avgöras. Överför vi Eliades resonemang till tävlingen, blir hela resan hos den tävlande en resa mot det heliga. Vid resans slut står den avgörande prövningen, kampen, som ska ta honom eller henne mot odödlighet och evig berömmelse – och därmed nå det heliga, komma nära gudarna. Själva kampen kan också ses som ett upprepande av den urtida strid gudarna förde mot kaosmakterna. Där atleten således intar en guds position i världens mitt. En intressant notering att göra angående kampen är att Eliade menar att tvekampen är en modern form av initiationsrit, dock utan dess religiösa innebörd.¹⁵⁰ Den moderna kampen har alltså, enligt honom, tappat vissa religiösa betydelser. Tävlingsens antika stridsmoment är ju också nedtonat i dagens spel. Idag betraktas istället de olympiska spelen som en faktor vilken kan förena världen. Ändå kvarstår som vi sett ett mytisk-religiöst beteende, eller i varje fall ett beteende vilket kan tolkas religiöst eller bära på religiösa funktioner.

Individ och hjälte

Vi har sett hur de olympiska spelen genom sina ideal vill helga världen på olika plan, hur platsen eller rummet imiterar världen, hur tiden och myten genom ritualen gör denna imitation möjlig för människan, samt hur den moderna sekulariserade människan kanske ändå omedvetet bär på ett mytisk-religiöst beteende. Avslutningsvis ska vi nu komplettera det sistnämnda med att fokusera på de olympiska spelen med utgångspunkt i tävlingsdeltagarens relation till spelen.

¹⁴⁹ Blom, Arne & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 45.

¹⁵⁰ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 142.

Enligt Eliade har myternas funktion placerats hos den enskilde individen och uttrycks genom drömmar, fantasier och längtan.¹⁵¹ Det tycks finnas sådana yttre likheter att det finns fog i att utifrån Eliades idéer påstå att för den enskilde kan ett deltagande i de olympiska spelen vara en rest av ett mytiskt-religiöst beteende, ett förverkligande av sig själv och sina innersta drömmar. Man vill delta och vara nära det heliga, och därmed också sanna. Endast där kan människan inse sitt rätta väsen. Eliade menar vidare att: "mythical behavior can be recognized in the obsession with 'success' that is so characteristic of modern society and that expresses an obscure wish to transcend the limits of the human condition."¹⁵² I viss mån handlar spelen, enligt min mening, för tävlingsdeltagarna att vinna över sig själva. Åtminstone i den bemärkelsen att prestera maximalt i den mest kritiska eller avgörande stunden i en atlets idrottskarriär. I prestationen ligger kanske även en önskan om att överskrida sina egna fysiska gränser. Här tror jag också att tanken på odödlighet, en egenskap som heroer och gudar ofta har, finns som en bakomliggande faktor till deltagande. Vittnar till exempel inte alla tabeller och uppförda statyer över vinnare om att det finns en koppling mellan prestation och en önskan om odödlighet? Redan under antiken fick segraren efter tre vinster en staty som minne över prestationerna rest i Olympia.¹⁵³ Även idag reses ibland statyer över olympiska segrares minne och inte sällan väntar rikedom och berömmelse.

De antika spelen skapade många hjältar och det finns flera berättelser som omtalar bragder som utförts under spelen. Olympia var ju från början en by som fått namn efter Olympos, det berg som enligt grekisk mytologi var gudarnas hemvist, liksom den plats där gudar och hädangångna hjältar enligt berättelserna samlas för att bland annat tävla.¹⁵⁴ Många idrottsstjärnor fungerar som ideal, föredömen och hjältar för många människor världen över.¹⁵⁵ På samma sätt som Eliade tycker att medier skapar moderna myter genom bland annat olika fiktiva berättelser så torde det inte vara orimligt att påstå att även medier i samband med de olympiska spelen skapar hjältar. Inte sällan skapas också anti-hjältar, det vill säga personer vars medverkan höjer de övrigas prestationer men som också skapar en känsla som ligger i linje med de olympiska idealen – att hela världen får delta efter var och ens förmåga. Ett exempel på en sådan anti-hjälte som olika media intensivt bevakade och lyfte fram var Eric Moussambani från Ekvatorialguinea. Han uppmärksammades och döptes snabbt av media till "Eric the Eel"

¹⁵¹ Se ovan s 20-21

¹⁵² Eliade, Mircea, *Myth and reality*, 1963, s 186.

¹⁵³ Blom, Arne, & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 44.

¹⁵⁴ Ibid. s 42f.

¹⁵⁵ Jfr Gripsrud, Jostein, *Mediekultur Mediesamhälle*, 2002. Han tar särskilt i kapitel 1 upp hur medier med sina hjältefigurer etc. fungerar såsom identitetsskapare.

efter att han vid OS i Sydney simmade mycket långsammare än den som blev näst sist på distansen 100 meter fritt.¹⁵⁶ Hjältarna och prestationerna, samt myterna om dem, kommer att ihågkommas och efteråt att agera föredöme för senare – moderna myter skapas.

Segraren, hjälten, och för den delen alla deltagare, går under spelens flagg, vilket innebär att alla representerar de ideal som spelen står för. Åtminstone fungerar de som ambassadörer på ett eller annat sätt. Detta gäller i hög utsträckning också vilka normer och värden kroppen ges. Dagens ideal, som delvis upprätthålls av media,¹⁵⁷ förmedlar en vision om hur den välmående ska se ut. Skönhet uppnås genom välbalanserade kroppar med proportionerlig muskelmassa. Fetma, som en gång i tiden vittnade om välgång och rikedom, betraktas idag som ett fysiskt förfall och lättja.¹⁵⁸ En frivillig och spontan motion med god kosthållning och förhoppningsvis andliga intressen, skapar harmoniska människor hos vilka själ och kropp är i balans.¹⁵⁹ Vi kan här påminna oss om vad Eliade menade angående myten, att det är i dagens moderna myter, som skapas och reproduceras av bland annat genom medier (vilket till exempel sker genom exponering av idrottsstjärnor) som samhällets ideal avslöjas.¹⁶⁰

Den tävlande, eller hjälten, befinner sig i eller utgör världens mitt när han eller hon tävlar. De befinner sig i helighetens kärna, både värdemässigt (eftersom de representerar ett visst idrottsideal) och rent mytiskt-geografiskt. Då vi sett att det heliga också är det sanna och utstrålar verklig kraft bör också den tävlande kunna uppfattas som en källa till helig kraft som andra vill vara nära. Denne har något som de andra inte har, något gudomligt. Detta skulle, om vi utgår från Eliades idéer, kunna förklara den ivriga idoldyrkan som förekommer,¹⁶¹ människor vill helt enkelt ha del av den kraft som idolen bär på. En kraft som den religiösa människan enligt Eliade får genom att göra sina myter närvarande, det vill säga genom att återberätta eller skildra de gudomliga förlagorna, men också vilket vi tidigare sett bara genom att vara nära det heliga,¹⁶² som här kan motsvaras av idoldyrkares benägenhet att inte bara vistas i dess närhet utan även på olika sett gestalta deras idolars verksamheter.

¹⁵⁶ ”Den sämste...”, Aftonbladet, 2002

¹⁵⁷ Gripsrud, Jostein, *Mediekultur : mediesamhälle*, 2002, s 17 skriver: ”Medierna bidrar till att definiera verkligheten omkring oss, därmed också till att definiera vilka vi är.”

¹⁵⁸ Blom, Arne, & Lindroth, Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*, 1995, s 328f.

¹⁵⁹ *Ibid.* s 328f.

¹⁶⁰ Jfr ovan s 21-22.

¹⁶¹ Se särskilt kapitel 1 i Boken *Values in Sport: Elitism, nationalism, gender, equality and the scientific manufacture of winners*, 2000, s 9-23, där Torbjörn Tännsjö behandlar bland annat sin egna idoldyrkan, eller som han skriver, ”fascistoida förkärlek” för idrotts hjältar, och understryker också andra människors ”fascistoida” benägenhet att ta idrottare till hjältar.

¹⁶² Se ovan.

Den *arkaiska* människan skulle, enligt Eliades idéer, dyrka själva gudomligheten, det vill säga atletens gudomliga sidor, då han eller hon tävlar, medan den nutida sekulariserade endast dyrkar själva människan. Dagens människor har som vi sett svårt att inse skillnaden mellan till exempel en sten som ett ting eller objekt och en sten emedan den är en *hierofani* – den blir endast en sten i fysisk bemärkelse. Likadant är det eventuellt med dagens idrottshjältar. De blir endast hyllande såsom fysiska objekt och inte som heliga representationer på grund av att den moderna sekulariserade människan i väst förlorat kontakten med det heliga, eller förändrat detta till att endast handla om personkult. Eliade talar också starkt om idén att dagens religiositet förvisats in i människan och blivit subjektiv. Det mytiskt-religiösa beteendet finns dock kvar, men framförallt utan dess ursprungliga innebörd.

Robert Segal skriver att hjälteidealen förändrats över tid och rum, och att den samtida karaktäriseras av den hopplösa människan, det vill säga en dödlig, kraftlös amoralisk hjälte – ett hjälteideal som i stora avseenden skiljer sig från tidigare gudalika. Dock menar han att det trots allt finns kvar heroism av den äldre sorten i bland annat sportens värld, vari hjältarna beundras för sina framgångar.¹⁶³ Alltså har den samtida hjältebilden inte förändrats i lika stor utsträckning inom idrottens värld som i andra sammanhang, vilket förstärker tendensen som pekar på den egenhet som idrotten tycks ha.

De olympiska spelen som fenomen kan sammanfattningsvis fångas in av vad Eliade kallar den moderna människans (undermedvetna) längtan till *primordial perfection*.¹⁶⁴ Den moderna människan är såväl på ett fysiskt som mentalt plan benägen att återvända till ett paradisiskt urtillstånd. Den moderna människan dras omedvetet till det heliga – människan har en så kallad *ontologisk hemlängtan* – vilket enligt Eliade tyder på en kvarvarande rest av *arkaiskt* handlande. Vi skulle naturligtvis kunna fortsätta dra paralleller mellan Eliades idéer och de olympiska spelen (för det finns med all säkerhet en uppsjö sådana att göra), men jag hoppas att jag med dessa exempel ändå lyckats belysa de olympiska spelen med hjälp av Mircea Eliades idéer och därigenom visat på att fenomenet i vissa avseenden även kanske kan förklaras och förstås med hjälp av dessa.

¹⁶³ Segal, A. Robert, *Hero Myths*, 2000, s 8f.

¹⁶⁴ Jfr ovan s 22

DISKUSSION

Både Mircea Eliades idéer liksom hans person har som vi sett fått kritik rörande hans eventuella fascistiska tendenser, underliggande teologiska agenda, bristfälliga metodologi samt de problemen som hör samman med hans teoretiska grundantaganden. Jag ska nu kort framföra några egna synpunkter om hans idéer som är kopplade dels till den kritik som tidigare redovisats och dels till min ansats att försöka illustrera ett modernt fenomen med utgångspunkt i hans idéer kring rum, tid och myt. Jag kommer också att göra några reflektioner som kommit upp i samband med författandet av denna uppsats.

Den skillnad som finns mellan den *arkaiska* och den moderna människan gör naturligtvis den tillämpning som jag har försökt göra inte helt oproblematisk. Eliades idéer, liksom min användning av dem, grundar sig ju på hans tolkningar av en religiös människa i ett helt annat samhälle än dagens. Dock var det inte min ambition att söka visa på att dagens människa fortfarande tänker, agerar och lever som en *arkisk* människa, utan istället att med utgångspunkt i hans idéer visa på ett möjligt kvarvarande mytiskt-religiöst beteende och kanske till och med ett slags tankemässigt släktskap.

En av de större svårigheterna med Eliades idéer är vad som redan i inledningen av arbetet konstaterades, nämligen hans spretiga och ostrukturerade skrivande. För att kunna genomföra arbetet har jag först tolkat hans idéer i ett sammanhang för att sedan tillämpa dessa på ett visst fenomen. Alternativet hade varit att utgå från exempelvis Bryan Rennies försök att systematisera och klargöra Eliades idéer, men detta bär lika fullt på samma problematik fast det då i stället är Rennies tolkningar av Eliade jag i min tur får tolka. Dessutom är hans idé-urval inte anpassat till applicerande av Eliades idéer, och inte heller till det fenomen som jag valt att studera.

Mircea Eliades idéer är enligt mitt tycke så allmängiltiga att de går att applicera på i stort sätt vad som helst som har med människan och hennes livsvärld att göra. Det är just detta som är storheten med hans idéer, men också deras akilleshäla. Om vi å ena sidan inte accepterar eller tror på hans antaganden och bevis för dem, så blir all användning av dem ett vilt spekulerande. Om vi å andra sidan tror på dem förefaller de kunna förklara allt. Eliade är i varje fall själv modest när det gäller sina teorier som allmänna förklaringsgrunder, utan menar snarare att de i viss mån kan komplettera andras.

Huruvida man kan utgå ifrån Eliades tankar och placera till exempel tanken om en *axis mundi* inne i människan som en tankens eller värderingens centrum, varur alla andra värderingar strömmar, kan vara lite vanskligt att säga då jag inte påträffat denna allegori i hans egna verk. Dock förefaller tanken vara i överensstämmelse med hans övriga resonemang.

En annan sak som kan noteras när det gäller Eliade är hans diffusa inställning till det heligas manifestation. Det finns här två tolkningsmöjligheter. Antingen menar han att heligheten har en existens oberoende av människan, vare sig hon kan uppfatta den eller ej, och att det är det heliga rummet som avslöjar sig för henne, vilket är min tolkning i detta arbete. Eller också är det människan som på något sätt frammanar det heliga – det heliga finns sålunda endast i den mån människan producerar och reproducerar det. Det är den förstnämnda varianten som Eliade ger uttryckligt stöd för, men fortsätter man resonemanget vidare hittar man stöd även för den andra varianten. Vore det endast upp till det heligas kraft att visa sig, så skulle väl aldrig människan välja att vända det ryggen – människan måste väl vika sig för det gudomliga och eviga? Så kallade alternativa heligheter (som Eliade gör gällande att det finns) skulle väl aldrig uppstå om människan inte skapade dessa?

Eliade menar också att all skapelse oavsett dess syften har en gudomlig förlaga och därför även är sann och helig. Om då alla heligheter kommer från en källa, kan väl inte desakraliseringsprocessen vara farlig – då även de alternativa heligheterna är en del av det heliga? Inte minst skulle man utifrån Eliades antaganden kunna resonera på följande vis: varje avsteg från det heliga, varje desakraliseringsprocess, måste även den ha en urtida förlaga, och skulle därför gå tillbaka till det allra första snedsteget från gudarnas intention (det första kaoset), vilket i sin tur måste leda till att även avsteg från deras vilja bär på det heliga, och i viss mån även definierar det heliga.

Det svåraste med Eliadés idéer, som vi ovan sett exempel på, är deras flexibilitet. De går alltså att tolka på olika sätt. För att illustrera detta kan vi se närmare på följande utdrag (som även belyser resonemanget ovan kring det heligas manifestation):

Likväl får man inte tro, att det därvidlag rör sig om ett *människoverk*, att människan genom egna ansträngningar skulle kunna helga ett rum. Den ritual, genom vilken hon konstruerar ett heligt rum, är endast verksam i samma mån som den reproducerar gudarnas verk.¹⁶⁵

Å ena sidan kan man tolka citatets första mening så att det endast är upp till det heliga om det vill meddela sig eller inte (heligheten har således en av människan oberoende existens), å

¹⁶⁵ Se ovan s 14.

andra sidan kan man tolka citatets andra mening så att människan kan, då hon reproducerar gudarnas verk, tvinga rummet att bli helgat (det heligas existens blir beroende av människan), endast människan kan väl imitera gudarna? Vi kan vidga resonemanget och föra in frågan om det heliga kan manifesteras sig för den moderna sekulariserade västerländska människan då hon omedvetet råkar imitera gudarna? Denna fråga får bli föremål för andra att studera. Jag nöjer mig i denna uppsats med att konstatera att det finns en sådan problematik.

Låt oss nu återgå till konflikten mellan det heligas meddelelse och människans möjlighet att påverka sin situation till det bättre, om det med bättre menas att bryta med sin profana existens och börja se det heliga igen. Om det endast är på det heligas initiativ som det visar sig, så kan inte människan påverka det heliga, vilket i sin tur leder till att människan inte kan påverka sin situation utan endast hoppas på att det heligas vilja sammanfaller med hennes egen förmåga att upptäcka den. Tankegången landar kusligt nära en deterministisk hållning, vilket Eliade inte talar för, utan han anser såvitt jag kan förstå snarare att det är upp till människan att inse det heligas sanna natur för att kunna se det. Det finns sammanfattningsvis en klar komplexitet i tolkningen av det heligas manifestation. Denna problematik kanske kan förklaras dels genom att han aldrig själv systematiserat sina tankar och dels genom att han, som många andra naturligtvis gör, förmodligen genomgått en inre process med följd att han under sin tid som aktiv författare finslipat och justerat sina antaganden.

Från olika håll har det hävdats att Eliade skulle ha favoriserat kristendomen och att detta syns i hans idéer. Jag tycker mig dock ändå se att detta påstående inte har full bärighet. Han framhåller ofta till exempel de positiva sidor som fanns i de *arkaiska* kulturerna, sidor som han för övrigt menar att alla religioner har, exempelvis deras förmåga att heliggöra och leva i samklang med kosmos, vilket enligt honom bland annat skapat en respekt för naturen. Han understryker också deras helhetssyn med fasta orienteringspunkter, något som den moderna sekulariserade människan olyckligtvis förlorat, vilket resulterat i att hon känner sig maktlös och vilsen gentemot såväl sig själv som kosmos. Ytterligare en sak som talar för att Eliade inte favoriserat kristendomen är dess syn på tiden. Tiden skapades enligt en vanlig kristen tolkning av Gud som en ram för att vara verksam i, och denna tidsram kan teologiskt jämföras med en linjär historiesyn – Gud har en skapelseplan med en början i skapelseögonblicket och ett slut i domedagen. Eliade torde betrakta denna syn på tiden som ett brott mot den *arkaiska* mentalitet han förespråkar, som i stället har en cyklisk, rytmisk syn på tiden. Dock exemplifierar han inte sällan sina idéer med kristendomen, men dessa exempel tar då sin utgångspunkt i tiden som cyklisk, i det avseendet att de troende lever med det cykliska, ständigt återkommande

kyrkoåret. Detta cykliska betraktelsesätt bottnar då i en *arkaisk* mentalitet som vävts in i kristendomen.¹⁶⁶

Owe Wikström, Morris Brian, Ulf Drobin och Sharpe J. Eric har alla som vi sett antytt Eliade som påverkad av C-G Jung. Ofta nämns också att Jung själv var starkt påverkad av gnostiska idéer,¹⁶⁷ och en del vill till och med hävda att han var praktiserande gnostiker. Jag tycker mig själv i Eliades idéer se en antik gnostisk tendens.¹⁶⁸ Tanken om den moderna sekulariserade människans undermedvetna strävan mot det gudomliga, paradiska tillståndet har slående likheter med tanken att alla människor har en gudomlig inneboende gnista av sanning och kraft som önskar att hitta hem till Gud. Enligt Eliade äger allt skapat en inneboende kraft då det imiterar den första skapelsen. Ibland används också Eliades verk som referenslitteratur i vad som brukar tillskrivas som central litteratur inom det som vanligtvis lite slarvigt kallas New Age men som även går att få in under begreppet nygnosticism, exempelvis James Redfields, Michael Murphys och Sylvia Timbers bok *Gud och vår andliga utveckling*.¹⁶⁹ Det vore spännande att i framtiden göra en ansats att bringa klarhet i om det kan finnas något att hämta i denna observation.

¹⁶⁶ Jfr Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, 1968, s 111.

¹⁶⁷ Se exempelvis Kurt Almqvists artikel "En gubbreliions död: Om Jung, gnosis och den utomkyrkliga andligheten" i *New Age/Gnostisk Renässans, Res Publica*, nr 40. Brutus Östlings Bokförlag Symposion teoretiska och litterära tidsskrift 2/98.

¹⁶⁸ Man brukar dela in Gnosticisms tankegångar i två huvudinriktningar, en antik med rötterna i århundradena före och efter vår tidräkning, och en modern eller nygnostisk. Se särskilt vidare i kapitel 2-4 i Kent Gunnarssons avhandling *Den kristna gnosticisms återkomst: ett studium i Ulf Ekmans teologi* från 2004 där en god sammanfattning om detta ges.

¹⁶⁹ James Redfield, Michael Murphy och Sylvia Timbers, *Gud och vår andliga utveckling: En fördjupning av världsåskådningen i The Celestine prophecy: den nionde insikten*, 2002.

SLUTSATSER

De moderna olympiska spelen uppvisar på olika plan en strävan åt att vara något säreget. Till exempel uttrycker spelens grundidéer att de ska vara av opolitisk natur. Dessutom har spelen egna uttryckta värderingar och regelsystem, vilket är något som antyder en likhet med de egenskaper som Mircea Eliade anser vara karaktäristiska för det heliga.

Vi har kunnat se att den moderna OS-anläggningens arena med tillhörande attribut mycket väl kan beskrivas utifrån Eliades idéer. Själva arenan, den olympiska elden och tävlingsdeltagarna kan var för sig betraktas såsom en *axis mundi*. Fortsättningsvis kan arenan liksom OS-byn sägas vara en avbild av världen, *imago mundi*, vars väggar blir den ekonomiska spärren liksom den barriär som skyddar spelen mot kaos eller inkräktare som vill ödelägga den.

I uppsatsen har idén om att man möjligtvis kan överföra Mircea Eliades resonemang kring *axis mundi* till det att man även torde kunna betrakta de moderna olympiska idéerna som en slags *ideologisk axis mundi*, där värderingarna eller målen får utgöra en ideologisk världsspelare utifrån allt OS-utövande kretsar och sprider sin inspiration från, presenterats. Huruvida Mircea Eliade översatt sina idéer till ett slags ideologiskt landskap är dock osäkert.

Vidare har vi sett hur en del moderna människors beteende, att besöka arenan, att på olika sätt delta i spelen, att vistas i närheten av sina idoler eller hjältar, och att man på ett individuellt plan kanske kan se den resa detta kräver, kan belysas genom Eliades påstående om att den moderna människan (där det heliga har flyttat in hos individen) önskar vistas i närheten av det heliga. Tävlingsmomentet blir exempelvis hos atleterna en upprepning av den urtida eller första kampen mellan kaos och ordning, samtidigt som det är i det ögonblicket där hon eller han kan förverkliga sina drömmar, vinna över, eller hitta sig själv: ett beteende som Eliade menar är uttryck för den moderna människans omedvetna önskan att leva i det heligas närhet. I viss mån kan man också jämföra hans idéer kring helig tid med den upplevelse av avkoppling och tillfredsställelse som både deltagarna i spelen och åskådarna på olika sätt får eller vill nå. Vi har också sett att de moderna olympiska spelen möjligen kan hjälpa till i processen att skapa moderna myter.

Trots att den moderna versionen av fenomenet inte direkt bär på en religiös funktion, kan dagens spel med tillhörande attribut och deltagare ändå uppvisa flera drag (utan dess ursprungliga innebörd) som väl låter sig belysas genom Mircea Eliades idéer.

SAMMANFATTNING

Redan de tidiga kulturerna i Främre orienten vittnar om att relationen mellan religion och idrott historiskt sett varit stark. Föreliggande uppsats har haft för avsikt att behandla detta förhållande med fokus på ett idrottsligt fenomen, de moderna olympiska spelen, genom att använda och belysa ett urval av Mircea Eliades idéer rörande rum, tid och myt. Frågeställningarna som uppsatsen försöker svara på är: *Vad berättar Mircea Eliades idéer rörande rum, tid och myt och kan dessa belysa de moderna olympiska spelen?* Uppsatsens övergripande syften är dels att pröva om Eliades idéer är tillämpbara på de moderna olympiska spelen och dels att försöka tillföra något om förståelsen av idrott som ett religiöst fenomen. Arbetet är en litteraturstudie som består av en deskriptiv del där Mircea Eliade, hans idéer och kritik som har att göra med honom och hans tankar presenteras, samt en analysdel där jag tillämpar idéerna på de moderna olympiska spelen.

Den rumänska religionsfilosofen Mircea Eliade (1907-1987) är en av dem som influerat den religionsvetenskapliga disciplinen allra mest genom sina åtskilliga akademiska publikationer. Han påbörjade sin akademiska karriär på allvar när han kom att tjänstgöra under den fascistvänlige professorn Nae Ionescus ledning vid universitet i Bukarest. Efter att under 1940-talet ha varit kulturattaché i London och press- och propagandaattaché i Lissabon, begav sig Eliade till Paris där han undervisade i religionshistoria. År 1956 hade han hunnit med att även föreläsa vid flera universitet runt om i Europa liksom skriva ett flertal skönlitterära verk. Han reste samma år över till Chicago som gästprofessor och omständigheterna föll sig så att han själv senare kom att bli verksam vid denna institution. Många har försökt att bringa klarhet i dels varifrån Eliade hämtat sin inspiration till sina idéer och metoder och dels huruvida dessa är bärare av fascistiska tendenser. Flera namn nämns såsom möjliga inspiratörer: James Frazer, Raffaele Pettazoni, Rudolf Otto, René Guénon, Julius Evola, Ananda K. Coomaraswamy och kanske i synnerhet Carl G. Jung.

Mircea Eliade utgår i sitt idé-komplex från den så kallade *arkaiska* eller religiösa människan, som i det närmaste kan karaktäriseras som motsatsen till den moderna sekulära. Han har som utgångspunkt ett antal centrala begrepp – *helighet, hierofani, axis mundi, imago mundi och myt* – vilka han använder för att bygga upp sina resonemang. Det heliga har en dubbel och paradoxal natur, exempelvis kan en sten samtidigt (utöver sin natur som sten) vara en manifestation av det heliga, som inte är av vår värld. När det heliga sen visar sig i vår värld kallar Eliade detta för *hierofani*. Den *arkaiska* människan strävar att leva så nära det heliga som

möjligt. För henne är det heliga också sanningen som är full med kraft, varför hon vill leva i ett helgat kosmos.

Rummet är för den religiösa människan inte homogent. För henne finns ett heligt och ett profant rum. Det heliga rummet är det verkliga, som omges av ett profant rum eller sfär. Det är i det profana rummet det heliga genom sitt egna initiativ kan bryta in och skapa en fast punkt, *axis mundi*, som då blir världens centrum, men också länken till andra dimensioner. Det heliga rummet omgärdas inte sällan av någon typ av barriär eller gräns, som skiljer det heliga från det profana, till exempel en tröskel eller port, som representerar övergången, är både öppningen och länken mellan världarna. Eliade menar att varje skapelse har sin mytiska förebild i en urskapelse. Det är genom ritens imitation av skapelseakten som den religiösa människan reproducerar det heliga rummet. Att ta sig till det heliga är ofta omgärdat med flera svårigheter. Till exempel pilgrimsresenärers inre såväl som yttre fysiska ansträngning som krävs för att nå sina platser vittnar om detta. Den religiösa människan vill vara nära det heliga, vilket gör att hon helgar sitt hem eller hus, varigenom huset blir en så kallad *imago mundi*, en avbild av kosmos, i och med att helgandet går tillbaka till världens skapelse – huset är en rekonstruktion av världen om än i mindre skala. Det finns för den *arkaiska* människan ingen motsättning mellan oändligt många och parallellt existerande heligheter. Den religiösa människan upplever inte heller tiden som homogen. Liksom rummet har tiden två naturer, en helig och en profan. Hon vill själv leva i den cirkulära heliga tiden, som innebär att leva i nuet istället för att leva i den linjära profana tiden, som saknar evighetsperspektiv. Det är genom riterna hon får kontakt med den heliga tiden, som egentligen är en mytisk urtid vilken bryter in under riten – en urtid blir nutid genom ritens imiterande av de urtida skapelsehandlingar riten syftar på. Varje ritual har således en gudomlig förebild eller arketyper, och det är genom att imitera en hero eller gud människan kan träda in i en mytisk förebildlig tid. Även den nutida människan kan enligt Eliade erfara en rumslig såväl som tidlig diskontinuitet, dock inte av samma art som den religiösa. Myten är berättelsen om vad som utspelats i urtiden, *in illo tempore*, en redogörelse över vad gudar och heorer utfört. Genom myter kommer den religiösa människan nära gudarna, och det är genom myten som vetenskapen om detta förhållande görs. Eliade menar att trots att de förlorat kontakten med det heliga så agerar de omedvetet religiöst genom nyårsfirande, och att filmer och dylika medier övertagit myternas funktion och låter henne att för en liten stund erfara helig tid.

Mircea Eliade anser att den moderna sekulära människan har svårt att se det heliga, som enligt honom leder till att den fasta punkt i tillvaron som den religiösa människan ägde saknas dem,

vilket gör att den moderna människan lever i ett universum i sönderfall där inga sanningar kan tas för givet. Den yttersta konsekvensen av detta blir enligt Eliade att den moderna människan lever i en tom värld utan mening. Eliade kritiserar detta moderna västerländska samhälle som han menar har tvångsliknande tankar på framgång, utveckling, historia och strävan efter att få ut det mesta av varje tillfälle. En följd av avståndet mellan det heliga och den moderna människan blir att djuren, naturen, kosmos och till och med människan förlorar sin tidigare helighet och därmed värde – de kan nu behärskas och exploateras. Dock söker den moderna människan efter fasta värden att utgå från genom att skapa nya myter som förmedlas via nya medier. Till skillnad från de äldre har de nya moderna myterna placerat individen i centrum. Eliade anser att människan på nytt måste födas in i ett heligt sammanhang – däri ligger lösningen i varje existentiell kris. Hur sekulariserad människan än blivit uppvisar hon ändå ett beteende av mytisk-religiös struktur som fortfarande kan skönjas.

Eliade har erhållit kritik vilken riktats mot såväl hans person som mot hans teoretiska antaganden och idéer. När det gäller kritiken mot hans person så hävdas till och med att han haft en egen bakomliggande ideologisk agenda som genomsyrat hans författarskap. En agenda som enligt kritikerna dels varit kristendomstillvänd och dels burit på fascistiska tendenser. Denna kritik grundar sig på hans eventuella samröre med den rumänska fascismen under sin uppväxt och ungdomstid. Den kritik som därtill framförts och som direkt rör hans idéer och metodologi har bland annat påtalat brister i hans materialanvändande, tolkningar, felaktiga grundantaganden och sin relativistiska hållning.

Tillämpningen av Mircea Eliades idéer rörande rum, tid och myt på de moderna olympiska spelen gjordes med intentionen att belysa spelen utifrån några av dess element: de olympiska spelens idé, den plats där de utspelas, ceremonier och tävlingar, och slutligen även att betrakta spelen från ett individuellt perspektiv. Jag framför först tanken om att man skulle kunna betrakta spelen som något annat, som ett spel som önskar verka enligt egna villkor och ändamål. Jag förde också fram tanken om att de olympiska spelens idé och målsättningar skulle kunna förstås såsom *ideologisk axis mundi*, där spelens värderingar och ideal önskar att helga sin omgivning, världen. Jag diskuterar vidare huruvida man kan göra gällande att de moderna olympiska spelens skådeplats kan sägas utgöra ett heligt rum eller helig plats med de kännetecken Eliade ger oss. Själva arenan menar jag kan utgöra en *axis mundi* då den fungerar som ett idrottens världscentrum under spelens pågående. Även den olympiska elden som rituellt påbörjar och avslutar spelen kan sägas symbolisera världens mittpunkt – den bär på idrottens värden samtidigt som den förs från ett centrum till ett annat, från Grekland till den plats där

den vart fjärde år tänds och brinner under tävlingen. Den inre mentala liksom yttre fysiska resa atleten gör för att nå tävlingen skulle enligt Eliades tankar förstås utifrån dennes vilja att befinna sig i världens mitt, nära det heligas centrum. Samma tankegång översatt till ett enligt Eliade modernt västerländskt tänkande där det heliga placerats inne i människan, blir atletens resa till de olympiska spelen ett försök att hitta sig själv eller sitt sanna jag. Atleterna är, enligt Eliades idéer, i tävlingen inte bara folkets hjältar och en mänsklighetens *axis mundi* utan framförallt förnimmer de ett gudomligt ögonblick – de blir för en kort stund samtida med de urtida gudarna. Trots att de moderna människorna inte själva inser att det förhåller sig så behåller de ett mytiskt-religiöst beteende. De olympiska spelens huvudarena har världsalltet som förebild. Arenan kan mycket väl göra anspråk på att inhysa världen inte bara genom de ideal eller olympiska värderingar den avser att inhysa, utan den bär även de kännetecken som Eliade menar vara karaktäristiska för just en *imago mundi*: i dess mitt finns en eller flera *axis mundi*, som i detta fallet kan tillskrivas den olympiska facklan eller idrottsutövarna, byggnadens väggar som skyddar mot kaos men som även ser till att obehöriga inte kommer in i det heliga, och genom vars öppningar i form av arenans portar liksom dagens televisionssändningar världen helgas. De moderna spelen uppvisar, enligt mig, likheter mellan vad Eliade säger vara utmärkande för helig tid och spelens rytm. Spelen har liksom den heliga tiden en cykliskhet i och med att den återkommer vart fjärde år. Den religiösa människan vill enligt Eliade leva i den heliga tiden och fly undan den profana. I någon mån kanske man kan påstå att för många är de moderna olympiska spelen något av en religiös upplevelse. Upplevelsen blir något som för en stund går över det ordinära eller vardagen blir inte lika viktig som spelen. De olympiska spelen kräver en viss anpassning till det regelverk som spelen helgar och som skiljer sig från vad samhället i övrigt accepterar, något som kännetecknar det heliga. Eliade menar vidare att olika medier skapar dagens myter och hjältar. De nya myterna och hjältarna blir förebilder för nästa spels händelser, och för nästa och så vidare. Eliades idéer skulle kanske också kunna belysa den idol eller hjältedyrkan som förekommer. Hjälten eller den tävlanden befinner sig i världens idrottsliga fysiska och värdemässiga mitt, nära det heliga, när han eller hon tävlar. Denna position i det heliga rummet fyller atleten av kraft – det är ju utifrån det heliga som sanning och varande såväl som kraft utgår. Förklaringen ligger således i att även andra önskar vara nära det sanna och heliga, för att få del därav.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Allen, Douglas, "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", *The Journal of Religion*, Vol. 52, No 2. [170-186] 1972
- Blom K. Arne & Lindroth Jan, *Idrottens Historia: Från antika arenor till modern massrörelse*. SISU idrottsböcker, Farsta 1995
- Cashmore, Ellis, *Making sense of sports*, Routledge, [Third Edition] London 2000
- Drobin, Ulf, "Myten om den eviga återkomsten", *Svensk religionshistorisk årsskrift*, Vol. 12. Larsson, Göran (red). Utgiven av svenska samfundet för religionshistorisk forskning. [171-175] 2003
- Eliade, Mircea, *Myth and reality*, Harper & Row 1963
- Eliade, Mircea, "Myter, Drömmar och Mysterier: Nutida trosläror och arkaiska drömmar", Dillistone, F.W. (red). *Myt och Symbol*, Verbum, Stockholm. [51-67] 1967
- Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, Verbum, Stockholm, 1968. Originaltitel: *Das Heilige und das Profane*, 1957
- Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, USA 1996. Originaltitel: *Traité d'histoire des religions*, 1958
- Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*, Dualis förlag AB, Falun 2002. Originaltitel: *Le mythe de l' éternel retour*, 1969
- Ekstrand Thomas, Gustafsson Gabriella & Petra Junus, *Religionsvetenskap – En inledning*, Studentlitteratur, Lund 2001
- Furuhagen, Hans, *Grekernas värld*, Erling Bjöl (Huvudred), Del 3. Ingår i serien "Bonniers världshistoria", BonnierFakta Bokförlag AB 1982. Första upplagan, tredje tryckningen, Finland, 1983
- Gripsrud, Jostein, *Mediekultur: mediasamhälle*, Daidalos, Göteborg 2002. Originaltitel: *Mediekultur, mediasamfunn*, andra upplagan.
- Gustafson, Stig m fl. (red), *Sverige och OS*. Utgiven av Strömbergs/Brunnhagens idrottsböcker AB 1987
- Holt, J. Clifford, Introduction, Eliade, Mircea, *Patterns in comparative religion*, University of Nebraska Press, USA 1996. Originaltitel: *Le mythe de l' éternel retour*, 1969
- Hultkrantz, Åke, *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Scandinavian University Books, Stockholm 1973
- Kitawaga, M. Joseph, "Eliade Mircea", *The encyclopedia of religion*, Mircea Eliade (Ed.) Vol. 5. University of Nebraska Press, New York 1987
- Lindfelt, Mikael, *Meningsskapande idrott: Livsåskådningsrelevanta perspektiv och empiriska kontraster*, Nya Doxa, Nora 2006
- Morris, Brian, *Anthropological studies of religion: An introductory text*, Cambridge University Press 1996
- Norbert Elias & Eric, Dunning, *Från riddarspel till fotbollscup: sport i sociologisk belysning*, Atlantis, Stockholm 1986. Originaltitel: *Sport im Zivilisationsprozess*.
- Olson, Carl, *The theology and philosophy of Eliade: A search for the centre*, Macmillan, London 1992

- Rennie, S. Bryan, *Reconstructing Eliade: Making sense of religion*, University of New York Press, Albany 1996
- Rickett, M. Linscott, "The History of the History of Religions in Romania", *Religion*, Vol. 32, [71-85] 2002
- Rowe, David, *Sport, Culture and the media: The unruly trinity*, Open University Press, Buckingham 2004
- Segal, A. Robert (red), *Hero Myths*, Blackwell Publisher, USA 2000
- Shafran, Dan & Nylinder, Åke, "Efterord", Eliade, Mircea, *Myten om den eviga återkomsten: Arketyper och upprepning*. Dualis förlag AB, Falun 2002
- Sharpe, J. Eric, *Comparative religion: A History*, Second edition, Duckworth, London 1986
- Stigliano, Tony, "Fascism's Mythologist: Mircea Eliade and the Politics of Myth", *Revision*, Vol. 24 No 3. [32-38] 2002
- Studstill, Randall, "Eliade, phenomenology and the sacred", *Religious Studies*, Vol. 36, Cambridge University Press, United Kingdom [177-194] 2000
- Tännsjö, Torbjörn & Tamburrini, Claudio (Ed.), *Values in sport: elitism, nationalism, gender, equality and the scientific manufacture of winners*, E and FN Spon, London och New York 2000
- Världens religioner*, Alexander, Pat (red), Verbum 1998
- Wikström, Owe, *Om heligheten: Religionspsykologiska Perspektiv*. Natur och Kultur, Stockholm 1993

Internetkällor

- "Den sämste...", Aftonbladet, 2002. Publicerad 2002-02-08. Hämtat från:
<http://www.aftonbladet.se/vss/os2002/story/0,2789,129913,00.html>. Avläst den 30 augusti 2006.
- "Nord- och Sydkorea i samma OS-lag", *DN*. Uppdaterad 1 november 2005. Hämtat från:
www.DN.se. Avläst den 20 april 2006. Källa: TT – Reuters 2005
- "Mircea Eliade", Westminster. Hämtat och avläst från:
<http://www.westminster.edu/staff/brennie/eliade/mebio.htm>, den 20 mars 2006.